

COMMENTARIA CLASSICA

Studi di filologia greca e latina

VI

2019

Supplemento

Tenax memoria

In ricordo di Sandro Leanza

a cura di

Maria Antonietta Barbàra e Maria Rosaria Petringa



COMMENTARIA CLASSICA

DIREZIONE

Vincenzo Ortoleva (Università di Catania)

Maria Rosaria Petringa (Università di Catania)

DIRETTORE RESPONSABILE

Vincenzo Ortoleva

COMITATO SCIENTIFICO ED EDITORIALE

Klaus-Dietrich Fischer (Johannes Gutenberg-Universität Mainz)

David Langslow (University of Manchester)

Luigi Lehnus (Università di Milano)

Antonio V. Nazzaro (Univ. di Napoli "Federico II" - Acc. Naz. dei Lincei)

Heikki Solin (Università di Helsinki)

REDAZIONE

Donato De Gianni

Giuseppe Marcellino

Rosario Scalia

SEDE - CONTATTI

Prof.ssa Maria Rosaria Petringa

Prof. Vincenzo Ortoleva

Università di Catania

Dipartimento di Scienze Umanistiche

Piazza Dante 32

I-95124 Catania

ITALIA

commentaria.classica@gmail.com

www.commentariaclassica.altervista.org

ISBN 9788894227185

ISSN 2283-5652

Commentaria Classica adopts a policy of blind and anonymous peer review.

Pubblicazione realizzata con il patrocinio del

Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Catania

© aprile 2019 *Litterae Press*, Catania

È vietata la riproduzione con qualsiasi mezzo

e la sua messa a disposizione di terzi per qualsiasi fine.



COMMENTARIA CLASSICA

Studi di filologia greca e latina

VI

2019

Supplemento

Tenax memoria

In ricordo di Sandro Leanza

a cura di

Maria Antonietta Barbàra e Maria Rosaria Petringa





Sandro Leanza
(Messina, 21 ottobre 1940 - Palmi, 15 dicembre 1996)

*Sandro
Leanza*
*

SOMMARIO

M. A. Barbàra, <i>Premessa</i>	7
M. R. Petringa, <i>Introduzione</i>	11
P. Leanza, <i>Ricordo di mio padre</i>	15
PROLUSIONE	
A. V. Nazzaro, <i>Sandro Leanza. Il Signore dei testi greci esegetici e catenari</i>	27
STUDI	
M. A. Barbàra, <i>Note sulle traduzioni latine del Commentario al Cantico dei cantici di Filone di Carpasia</i>	55
C. Crimi, <i>Nazianzenica XXIV. Metodio patriarca di Costantinopoli lettore di Carmina gregoriani</i>	67
L. Di Paola, <i>Una nota a proposito dell'indulgentia teodericiana (Cassiod. var. 2,35; 36)</i>	79
J.-N. Guinot, <i>Théodore de Cyr a-t-il utilisé les Homélies sur les psaumes de Basile de Césarée ? L'exégèse du Ps. 59</i>	93
R. M. Lucifora, <i>«Come a candelier candelo». Chiara d'Assisi e la Luce del mondo</i>	107
M. Marin, <i>Latine loqui: osservazioni agostiniane</i>	121
J. Meyers, <i>Vingt-deux sermons donatistes du temps d'Augustin encore trop méconnus : les "inédits" de la catéchèse de Vienne révélés en 1994 par François-Joseph Leroy. À propos d'un nouveau projet du GRAA</i>	131

SOMMARIO

M. R. Petringa, <i>Il signum crucis nel De mortibus boum di Ende- chio (vv. 97-132)</i>	147
---	-----

COMUNICAZIONI

L. De Salvo, <i>A proposito di L. Di Paola, Cassiodorea (1990-2016)</i>	179
A. M. Liberati, <i>A proposito di Cassiodorea (1990-2016)</i>	187

Premessa

Ricercando una potenziale via per avvicinare la letteratura cristiana a un ampio pubblico, si è maturato il proposito di raccogliere in un libro gli Atti della Giornata di studio *In ricordo di Sandro Leanza nel ventennale della scomparsa*, svolta il 24 gennaio 2017 presso l'Aula Magna dell'Università degli Studi di Messina.

Il Convegno, organizzato dal settore disciplinare di Letteratura cristiana antica del Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne della stessa Università, si è aperto con i saluti delle autorità, del Professore Giovanni Cupaiuolo, Coordinatore dei Prorettori, e con il ricordo commosso della vita familiare quotidiana dello studioso da parte del figlio, Piero Leanza, magistrato nel Tribunale di Pordenone.

L'impegno universitario di Sandro Leanza nelle sedi di Arcavacata di Rende e di Messina, dove si svolse la sua esperienza di formazione e di attività didattica, l'intensa operosità nel recupero di antichi testi, il rigoroso esercizio dell'indagine esegetico-letteraria a base filologica, espresso anche all'estero, sono stati illustrati da Antonio Vincenzo Nazzaro, Professore emerito dell'Università di Napoli "Federico II": a lui va la mia più viva gratitudine per aver onorato il Convegno con la sua presenza di grande prestigio, aver accettato di tenere la Prolusione facendo un omaggio assai vivo e palpitante alla memoria di Leanza.

La serie di interventi che sono seguiti – coordinati da due amici e colleghi, Antonino Zumbo, dell'Università per Stranieri "Dante Alighieri" di Reggio Calabria, e Vincenzo Ortoleva, dell'Università di Catania – hanno visto la partecipazione di numerosi studiosi, a cui va il mio ringraziamento per essere intervenuti apportando il loro contributo scientifico: Giuseppe Carlo Cassaro, Benedetto Clausi, Lietta De Salvo, Lucietta Di Paola, Anna Maria Liberati, Cesare Magazzù, Maria Rosaria Petringa, Antonio Pugliese, la compianta Graziella Rapisarda. Nella lunga consuetudine con l'interpretazione testuale praticata da Leanza, essi avevano avuto modo di conoscerne e ammirare le qualità di uomo e di studioso; hanno quindi proposto vari processi di costruzione del passato e affrontato, all'insegna della ricerca e del dibattito, tematiche strettamente connesse con la formazione dell'identità culturale e letteraria tardoantica in Oriente e in Occidente, tali da far emergere con vivacità i tratti essenziali dell'impegno intellettuale dell'autore a cui sono state dedicate. Il libro contiene la raccolta quasi completa dei saggi presentati in quella sede con l'aggiunta di alcuni contributi di altri colleghi, ognuno dei quali, a titolo diverso, con Sandro Leanza aveva avuto una frequentazione culturale e umana, più o meno duratura e importante, e tutti hanno desiderato onorarne la memoria. Tali saggi sono vari nelle tematiche affrontate, ma tutti riconducibi-

li ad ambiti culturali frequentati da Leanza, la cui variegata prospettiva, che superava partizioni cronologiche dall'età antica alla contemporaneità, era cristiana e soprattutto situata nell'arco cronologico della tarda antichità. Anch'io inoltre ho voluto partecipare a questa raccolta di studi con un mio lavoro che in particolare riguarda la ripresa di una tematica attinente alla letteratura esegetica catenaria, «l'ambito prediletto della ricerca di Leanza», come usava dire Carmelo Curti.

Durante la Giornata di Studio del 2017, è giunto graditissimo il saluto dell'Arcidiocesi Trani - Barletta - Bisceglie, il cui embrione fu la diocesi di Trani storicamente documentata proprio in età tardoantica già all'inizio del VI secolo, e di cui è Arcivescovo, per nomina di Papa Francesco, monsignor Leonardo D'Ascenzo, già Rettore del Seminario Regionale «Pontificio Collegio Leoniano» di Anagni. L'Arcidiocesi ha delegato a rappresentarla il Vicario Generale Mons. Giuseppe Pavone, che ha ricordato l'azione culturale di Sandro Leanza e l'impronta da lui lasciata nel contesto del suo passaggio nella città di Trani: le affettuose espressioni hanno concorso a trasmettere una visione ampia del profilo intellettuale e affettivo dello studioso, che là, presso il «Centro di Spiritualità *Sanguis Christi*», delle Suore Adoratrici del Sangue di Cristo, negli anni Novanta tenne corsi seminariali di Storia dell'esegesi giudaica e cristiana antica, organizzati dall'Università di Bari per iniziativa di Giorgio Otranto; Leanza fu maestro pronto a dispensare aiuti e consigli formativi di tanti giovani, «seppe indicare, con la sua lucidità culturale, quali sono le vie della fede e dell'umanità, attraverso le quali è possibile avviare una collaborazione finalizzata alla promozione dell'uomo e del bene comune». Viene spontaneo ricordare che proprio l'Arcivescovo della Diocesi di Trani - Barletta, S.E. Mons. Reginaldo Giuseppe Maria Addazi, aveva conferito nel 1968 il riconoscimento canonico al Movimento di Spiritualità «Vivere In», l'Associazione internazionale di diritto pontificio, che a Monopoli oggi custodisce la ricca e pregiata biblioteca privata di Sandro Leanza.

Tra le iniziative dello studioso è particolarmente notevole la fondazione dell'Istituto di Studi su Cassiodoro e sul Medio Evo in Calabria, che egli inaugurò nel 1989 presso il Centro del Folklore e delle Tradizioni popolari di Squillace (CZ): il germe era stato posto nel 1983, a conclusione della Settimana di studi su Cassiodoro (Cosenza-Squillace, 19-24 settembre), organizzata da Leanza, che ne riservò la presidenza a Salvatore Costanza, pure lui studioso ricco di iniziative scientifiche; in un documento – elaborato, a nome e firma dei congressisti, da due eminenti studiosi francesi, Jacques Fontaine e Yves-Marie Duval – si auspicava l'istituzione di un organismo culturale nei luoghi cassiodorei. A tal proposito nella Giornata di Studio del 2017, il Professor Stefano Carabetta dell'Università di Messina, in rappresentanza del Comune di Squillace, ha ricostruito gli opportuni raccordi che Leanza alacremente stabili con il consiglio comunale di questa città, con la giunta pro-

vinciale di Catanzaro, con gli altri enti e organismi culturali e politici della regione, prima di stilare l'atto ufficiale di fondazione dell'Istituto (Squillace, 5 agosto 1989). Anche in seguito Leanza collaborò, con immenso lavoro, per la crescita e affermazione dell'Istituto, da lui fondato e diretto, per realizzarne le finalità: costituire una biblioteca specialistica su Cassiodoro e la tarda antichità, sul Medio Evo calabrese; promuovere l'edizione, con traduzione italiana, degli *Opera omnia* di Cassiodoro; favorire conferenze di alta divulgazione, destinate anche ai docenti e alle scolaresche della scuola calabrese; istituire premi per pubblicazioni di carattere scientifico, nonché borse di studio per tesi di laurea e per temi svolti dalle scolaresche, aventi come argomento Cassiodoro, la cultura e la storia calabrese del Medio Evo; organizzare convegni di ampio respiro, per approfondire l'importanza politica, storica e culturale di Cassiodoro e il ruolo decisivo da lui svolto quale mediatore tra l'antichità classica e il Medio Evo; curare la pubblicazione di una rivista scientifica («Vivarium Scyllacense») e di un Bollettino periodico avente lo scopo di informare dell'attività culturale dell'Istituto. Ben presto, unicamente dal lavoro di Leanza nacque la Biblioteca, che contò alcune migliaia di volumi e oggi a lui è intitolata (27 ottobre 1997) e fu espresso allora l'auspicio che l'attività dell'Istituto, altamente qualificata, sempre più divenisse ricca e feconda di risultati. A distanza di tempo, oggi in effetti essa raggiunge momenti di alta cultura: l'attuale associazione denominata «Centro culturale Cassiodoro», di cui è Presidente don Antonio Tarzia, è finalizzata a promuovere e valorizzare lo studio e le ricerche su Cassiodoro e su altri eminenti personaggi calabresi protagonisti di cultura e civiltà.

Queste mie riflessioni su Sandro Leanza, sui seminari pugliesi e su Cassiodoro, intese a custodire grandi valori, non vogliono essere apologetiche bensì canovaccio di considerazioni sia sull'attualità dei preziosi tesori rintracciabili nella cultura classica del mondo greco-romano sia sulla reviviscenza del patrimonio di verità proposto dall'antichità cristiana: entrambe mi sembrano scarsamente rappresentate nell'attuale civiltà italiana che, segnata da problemi economici e da risse e scandali politici, spesso rischia di non riconoscere le proprie origini. Il proposito è di trasmettere alle generazioni future di docenti e di studenti il ricordo e l'esempio di una personalità di studioso caratterizzata da straordinaria erudizione, grandi doti umane e scientifiche, valori sociali forti, grande impegno nella ricerca, e che in particolare si prodigò per la crescita culturale e sacrale della sua Sicilia, della Puglia e della Calabria.

Ringrazio sentitamente tutti gli amici e i colleghi intervenuti alla Giornata di Studio, o da lontano presenti con i numerosi saluti pervenuti. La mia più calda riconoscenza va inoltre alle autorevoli istituzioni scientifiche che hanno in varia misura contribuito alla riuscita della stessa: l'Università di Messina e l'Accademia Peloritana dei Pericolanti. Sono poi particolarmente grata ai Pro-

fessori Mario Bolognari e Giuseppe Giordano, Direttori del Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne, per aver appoggiato le mie iniziative e alla Segreteria amministrativa del Dipartimento, per il prezioso supporto. Un sentito grazie anche al Prof. emerito Roberto Cipriani, già Presidente Nazionale dell'Associazione Italiana Docenti Universitari, per la sua partecipazione autorevole attraverso la rivista "Il Nodo. Per una Pedagogia della persona", e alla Dottoressa Enica Cafiero per la sua affettuosa collaborazione.

Un cordiale ringraziamento va infine ai Professori Maria Rosaria Petringa e Vincenzo Ortoleva, Direttori della rivista «Commentaria Classica», nella quale sono pubblicati questi atti. Sono particolarmente lieta di aver condiviso con la collega Petringa la curatela del volume e la felice riuscita dell'iniziativa.

Nel licenziare il libro, auspico che l'intera comunità di studiosi continui ad essere pervasa dal fervido entusiasmo, che fu di Sandro Leanza, nel programmare incontri scientifici, momenti di aggregazione e di confronto, tappe importanti di verifica della ricerca e occasioni di nuove prospettive di studio. Esprimo l'augurio che le ricerche negli ambiti da Lui praticati progrediscano, collegandosi ai risultati conseguiti dai suoi studi. Che il libro sia espressione, oltre che della simpatia e della solidarietà di amici e rinomati colleghi nei riguardi di un Ricercatore dotto e brillante, pure del ringraziamento ad un Maestro che svolse la sua disinteressata attività come generoso dono di tempo e di saggezza. Per queste vie potremo recuperare l'antico sapere, valorizzare il patrimonio culturale e religioso tramandato dai Padri della Chiesa e dagli autori cristiani, costruire un futuro migliore.

Messina, 24 gennaio 2019

MARIA ANTONIETTA BARBÀRA
UNIVERSITÀ DI MESSINA

Introduzione

Si pubblicano gli Atti della Giornata di Studio *In ricordo di Sandro Leanza nel ventennale della scomparsa*, tenutasi presso l'Università di Messina il 24 gennaio 2017. In questa sede sono anche stati aggiunti alcuni contributi di colleghi, italiani e stranieri, che hanno desiderato rendere omaggio alla figura dell'illustre studioso, ma che erano stati impossibilitati a partecipare all'incontro di due anni fa. In tutti si è manifestato vivo il ricordo di questo grande maestro troppo rapidamente e prematuramente sottratto alla vita degli studi e degli affetti, ma mai dimenticato per aver dato fama e forza a tutta la comunità accademica con la sua attività lavorativa, nel duplice profilo, profondamente unitario, di studioso e di docente. Tra le ultime iniziative editoriali per commemorare la sua figura basti qui menzionare il volume *Ad contemplandam sapientiam* (Soveria Mannelli 2004), sentito segno di riconoscenza da parte di colleghi e discepoli per il grande apporto scientifico da lui magistralmente offerto alle ricerche sull'antichità cristiana.

I saggi raccolti in questo volume, che pure intende onorare anzitutto uno dei più significativi interpreti della storia dei testi letterari cristiani antichi in lingua greca e latina, compongono una costellazione, mirata quanto organica, essendo il frutto di un'esigenza e di un progetto preciso: tracciare, giovandosi del ricco solco aperto da Sandro Leanza, un itinerario che segua i criteri filologico-letterari ed esegetici dello studioso e consenta di sviluppare stimolanti riflessioni di carattere metodologico nei suoi ambiti di ricerca scientifica. Dietro i saggi qui pubblicati c'è un magistero, di cui questo libro vuole essere insieme espressione e ringraziamento: la lezione di chi ha insegnato a rileggere con impregiudicata disponibilità i testi degli autori cristiani antichi sulla cui storia si è formata la nostra.

Apri il volume il personale ricordo del figlio Piero Leanza (magistrato nel Tribunale di Pordenone), che, riannodando attraverso sottili ma sempre nitidi fili della memoria gli affettuosi legami sentimentali e familiari, traccia il profilo umano di un padre sempre dedito alla ricerca scientifica anche tra le mura domestiche, ma non privo di amorevoli attenzioni verso quanti sin da bambino lo avevano accudito e sostenuto nei suoi studi, nonché verso la sua adorata prole. Il corredo di alcune foto ne rende ancor più tangibile e commossa la testimonianza.

Segue poi la densa prolusione di Antonio V. Nazzaro (Università di Napoli "Federico II" e Accademia dei Lincei), che fornisce una ricchissima rassegna critica della personalità scientifica e umana di Leanza, in calce alla quale il lettore potrà trovare l'elenco completo delle sue pubblicazioni. Tra i numerosi campi di ricerca in cui si è cimentato lo studioso messinese, basti qui ricordare quello delle catene greche, a cui egli ha rivolto particolare attenzione

nel corso degli anni, così come altrettanto proficuo risulta quello degli studi che riguardano la produzione letteraria cristiana antica sia in lingua greca che latina fino all'epoca tarda. Il contributo di Nazzaro evoca pure ricordi preziosi nell'onorare la figura di un amico troppo presto scomparso, oltre che di un eminente studioso di letteratura cristiana antica.

A seguire, nella sezione «Studi», sono presenti i contributi di Maria Antonietta Barbàra, Carmelo Crimi, Lucietta Di Paola, Jean-Noël Guinot, Rosa Maria Lucifora, Marcello Marin, Jean Meyers e di chi scrive, che sviluppano temi vicini agli ambiti di ricerca della ricca e articolata produzione scientifica di Leanza.

Maria Antonietta Barbàra (Università di Messina), mette a frutto l'esperienza acquisita in un campo di ricerca arduo, quello dei testi catenari greci, nel quale è stata per tanti anni allieva di Leanza. La studiosa auspica la pubblicazione di un'edizione critica del Commentario al *Cantico dei Cantici* di Filone di Carpasia, basata su uno studio attento della tradizione diretta e delle *catenae* e che tenga conto anche delle tre versioni latine e della versione etiopica.

Carmelo Crimi (Università di Catania), dando il giusto rilievo agli studi in ambito bizantino in cui si cimentò con successo Leanza, si concentra con acume filologico sulle citazioni dei poemi di Gregorio Nazianzeno in alcune opere agiografiche del patriarca Metodio di Costantinopoli, esaminando in particolare una citazione (*carme* II, 1,1, 99-101) rinvenibile nella *Passio S. Dionysii Areopagitae, Rustici et Eleutherii* (BHG 554d).

Lucietta Di Paola (Università di Messina) indaga l'*indulgentia* di Teoderico attraverso l'analisi delle *Variae* 2,35 e 2,36 di Cassiodoro, che riguardano il furto di una statua nella città di Como. La presentazione che la studiosa offre del discorso di Teoderico dona una visione molto chiara e convincente dello spirito che lo animava: egli ricorre all'*indulgentia* per allentare il rigore della legge facendo nel contempo riferimento alle leggi romane.

Jean-Noël Guinot (Università di Lione), già Direttore della collana *Sources Chrétiennes*, ha collaborato con Leanza a vari progetti editoriali. In segno di intramontabile amicizia presenta qui uno studio in cui rileva come in diverse occasioni Teodoreto di Cirro menzioni nei suoi scritti, e in particolare in quelli successivi al 447, il nome di Basilio Magno come garante della sua stessa ortodossia. Per Guinot è tuttavia probabile che Teodoreto non abbia mai letto direttamente Basilio e che la sua conoscenza derivi solo dal florilegio antiocheno da lui impiegato per confutare gli anatemi di Cirillo.

Rosa Maria Lucifora (Università della Basilicata) focalizza l'attenzione sui testi di carattere agiografico, terreno fertile per le ricerche di Leanza. La studiosa con acribia mette a confronto le diverse fonti (*Legenda Sanctae Clarae, Bulla Canonizationis, Atti del Processo Canonico*) sulla profezia che Ortolana,

futura madre di Santa Chiara d'Assisi, riceve mentre prega in una chiesa, ansiosa per il parto imminente.

Marello Marin (Università di Foggia) offre i frutti di una sua ricerca in un campo di studi, quello filologico-linguistico, a lui molto caro come a Leanza, al quale è dedicato il contributo non privo di un tenace ricordo rafforzato da profonda stima dell'amico messinese. Marin osserva che Agostino nel *De doctrina Christiana* sottolinea come talvolta il testo della *Vetus Latina* non sia grammaticalmente corretto: secondo il vescovo di Ippona nei casi in cui il *verbum Latinum* sia oscuro o ambiguo è meglio non usarlo, ma è preferibile adottare il modo comune di parlare, che sarebbe di per sé più immediatamente chiaro.

Jean Meyers (Università di Montpellier) presenta l'ultimo progetto del GRAA («Groupe de Recherches sur l'Afrique Antique», Montpellier 3) riguardante i 22 sermoni donatisti della catechesi di Vienna, pubblicati provvisoriamente nel 1994 da F.-J. Leroy. Meyers, che ha presieduto a più riprese al suddetto gruppo di ricerca, ha accettato ben volentieri di collaborare a questo volume, onorando un *officium*, quello filologico-esegetico, per il quale Leanza si era reso più volte disponibile nel corso della sua carriera.

Questa prima parte di studi si chiude con il contributo della sottoscritta incentrato sul tema del *signum crucis* presente nei versi 97-132 del carme amebeo *De mortibus boum* di Endelechio. L'analisi filologico-letteraria riceve impulso dagli stimoli forniti da un lavoro di Leanza volto a indagare gli aspetti esegetici nell'opera di Paolino di Nola, amico di Endelechio, e mira a individuare «ricche e complesse simbologie» – per utilizzare le parole di Leanza stesso in riferimento al santo nolano –, nonché i *loci similes* utili all'interpretazione del poemetto rilevandone la piena originalità.

Oltre alla sezione propriamente saggistica, il libro ne contiene un'altra di «Comunicazioni» con contributi di Lietta De Salvo (Università di Messina) e Anna Maria Liberati (Museo della Civiltà Romana - Sovrintendenza ai Beni Culturali del Comune di Roma). Entrambi gli interventi illustrano il volume *Cassiodorea (1990-2016). Scritti sulle Variae e sul regno degli Ostrogoti*, di Lucietta Di Paola, che inaugura la collana *Quaderni di Civiltà Romana. Studi su Roma antica e le sue interpretazioni*. Sono brevi memorie di amiche e colleghe di Sandro Leanza, che ricostruiscono il tessuto storico-culturale in cui tale magistero si è formato. Leggendo queste pagine si potrà scorgere il profilo di una generazione sullo sfondo di una città letteraria per eccellenza: Squillace, patria di Cassiodoro, a cui Leanza fu molto legato, tanto da fondarvi nel 1989 l'Istituto di Studi su Cassiodoro e sul Medioevo in Calabria. Dalla lettura complessiva dei due brevi, ma propositivi, testi emerge dunque che nella duplice permeabilità e osmosi tra storia del cristianesimo antico e letteratura cristiana antica da una parte e tra ricerca scientifica e mediazione culturale

dall'altra, va riconosciuto un altro dei tratti più propri e incisivi del magistero di Sandro Leanza.

Licenziando la pubblicazione del volume che ora vede la luce desidero ringraziare, oltre alla collega e amica Maria Antonietta Barbàra, da cui ho raccolto con gioia l'invito a condividere la curatela degli Atti, anche tutti coloro che hanno contribuito alla realizzazione degli stessi in tempi così rapidi e in particolare i revisori anonimi, i componenti del Comitato scientifico e quelli della Redazione della Rivista, che quest'anno si è ampliata giovandosi dell'ausilio del Dott. Donato De Gianni. Tutti i saggi, dalle più diverse prospettive, rendono degno omaggio alla memoria dell'illustre Professore Leanza, che con la sua *humanitas*, oltre che con la sua amplissima dottrina, ha servito egregiamente le nostre scienze umanistiche arricchendo lo studio dei Padri della Chiesa tra mondo greco e romano.

L'auspicio è che all'impegno tenacemente cercato e coerentemente perseguito da Sandro Leanza per il recupero filologico ed esegetico dei testi cristiani antichi corrisponda una *tenax memoria* della sua figura da parte di chi lo ha da sempre apprezzato per i suoi indubbi meriti di studioso insigne oltre che per i tratti caratteriali tipici di un animo nobile: solo il tenace ricordo di questi aspetti, che hanno concorso con il passare degli anni a delineare il profilo scientifico e personale di Sandro Leanza, potrà continuare ad alimentare, come una fiammella sempre viva, le dotte e amichevoli conversazioni di tanti colleghi che ne seguono ancor oggi le orme e di quanti avranno desiderio di arricchirsi viepiù attraverso la lettura dei suoi preziosi scritti. E di un ricordo di tal fatta il presente volume vuol dare una tangibile testimonianza, come conforto a quel dolore, irrorato dal pianto delle Ninfe, di virgiliana memoria:

TE EXSTINCTUM NYMPHAE CRUDELI FUNERE ALEXA
FLEBANT SED NOMENQUE TUUM LAUDESQUE MANEBUNT

MARIA ROSARIA PETRINGA
UNIVERSITÀ DI CATANIA

Ricordo di mio padre

PIERO LEANZA

Vorrei innanzitutto ringraziare, anche a nome di mia mamma, di mia sorella Stefania e di mio zio Armando, tutti coloro che hanno voluto ed organizzato la *Giornata di Studio in ricordo di Sandro Leanza nel ventennale della scomparsa* del 24 gennaio 2017, in particolare il Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell'Università di Messina ed il direttore prof. Giuseppe Gior-dano.

Mi è stato chiesto di scrivere qualche riga che possa aiutare chi non ha conosciuto mio padre, se non come studioso, a comprenderne anche «la fisionomia interiore, il suo vissuto personale e familiare, che è ben altro rispetto a quello accademico (l'unico che noi conosciamo)». Riporto volutamente tra virgolette le parole usate dalla professoressa Maria Antonietta Barbàra, alla quale va un sentito ringraziamento per l'impegno profuso nell'organizzazione di quell'incontro e, unitamente alla professoressa Maria Rosaria Petringa dell'Università di Catania, nella realizzazione di questo libro.

Non è possibile riassumere in poche righe quello che mi viene richiesto. Mi limiterò quindi a ricordare qualche flash di vita vissuta, relativi non al «professore Sandro Leanza», ma alla persona di tutti i giorni vista con gli occhi del figlio che all'epoca, lo confesso, poco sapeva delle materie di studio del padre.

Tutte le volte che mi son trovato a parlare di papà con chi lo ha conosciuto da vicino mi son sentito dire: «tuo papà era geniale». Ripensando a queste parole mi viene in mente una frase di Schopenhauer, «ogni bambino è in qualche misura un genio, così come un genio è in qualche modo un bambino». Una nota caratteristica di mio padre era infatti la sua semplicità, la quale si coniugava tuttavia perfettamente con la passione per lo studio della letteratura cristiana antica.

Non ho ovviamente ricordi diretti della sua infanzia e, in generale, del periodo giovanile. I pochi episodi che conosco li so per averli sentiti raccontare da mia nonna Maria o dal fratello maggiore, mio zio Armando. Tra i tanti, me ne viene in mente uno che rende l'idea di come già in tenera età papà fosse animato da una curiosità ed intelligenza non comuni. Erano i primi anni '40 e mio nonno Pietro era lontano da casa a causa della guerra ancora in corso. Esigenze di organizzazione familiare vollero che il fratello maggiore, che già andava a scuola, restasse con la mamma nel paese di Giampilieri e che papà trascorresse un anno lontano dalla famiglia, presso una zia che viveva in un paese distante, Cesarò. Da ciò ne conseguì un carattere alquanto chiuso, tanto che i genitori erano preoccupati perché, a parte poche semplici parole, all'età

di quattro anni apparentemente non aveva ancora imparato a parlare. Un giorno mia nonna, non sapendo dove lasciarlo, lo portò con sé a scuola, dove si tenevano gli esami di quinta elementare. Un esaminando, avrà avuto dieci anni, stentava a leggere la pagine del libro che il maestro gli aveva posto davanti, letteralmente incespicando sulle sillabe, quando papà silenziosamente si alzò dal fondo della stanza, si avvicinò alla cattedra, prese il libro dalle mani dell'allievo e iniziò a leggere ad alta voce e senza esitazione, «E Gesù disse ai suoi discepoli...», tra lo stupore generale, anche di mia nonna. Aveva cinque anni, non era ancora andato a scuola ma aveva evidentemente imparato a leggere da solo. Come mi disse poi mio zio, non appena possibile papà, spinto da una curiosità già allora molto forte, prendeva un libro e chiedeva al fratello, «cosa c'è scritto qui?».

I miei ricordi di bambino e di ragazzo lo vedono seduto alla scrivania in legno massiccio dello studio, intento a studiare antichi codici o a scrivere qualcosa per la prossima pubblicazione scientifica. Nel poco tempo libero che aveva, tuttavia, si dedicava a letture che nulla avevano a che fare con la patristica e la letteratura cristiana antica. Lo ricordo, seduto sul divano, preso a leggere 'Topolino' o altri fumetti che acquistava per me ma che credo piacessero molto anche a lui. Mi portava anche spesso a vedere film di fantascienza, altra sua passione che ho ereditato e poi trasmesso a mia figlia. Non ne abbiamo perso uno, nelle sale cinematografiche di Messina degli anni '70.

È proprio vero che semplicità e genialità vanno a braccetto. Se da un lato papà aveva una dote innata per lo studio e l'approfondimento (ricordo un periodo in cui era impegnato a trascrivere antichi codici scritti in greco, che una volta mi fece vedere e che non riuscii assolutamente a leggere, pur frequentando all'epoca il liceo classico), dall'altro la sua semplicità si manifestava non solo in famiglia ma anche nella vita professionale. La sua firma, apposta su lettere, dediche o libri, terminava con un gatto stilizzato. Le sue cravatte, che conservo tuttora, erano coloratissime, raffiguranti fiori, quadri di Picasso o Matisse e, ovviamente, gatti. Amava infatti moltissimo i gatti e ne ha avuto, negli anni, tanti. Il primo di cui ho ricordo si chiamava Nerone, regalatogli nel 1986 dal collega Cosimo Cucinotta. Lo trattava quasi come un figlio e la sua morte, avvenuta improvvisamente durante le vacanze di Natale di pochi anni dopo, gli provocò grande tristezza.

Era dotato di una memoria eccezionale, ereditata certamente dalla madre, che infatti ricordo – nei periodi trascorsi da piccolo a casa dei nonni – recitare a memoria lunghi passi dell'*Iliade* o della *Divina Commedia*.

Papà aveva la battuta sempre pronta, buttata lì apparentemente per caso, e un proverbio o una citazione (fosse di Cicerone, della Bibbia, di Jerome K. Jerome o della 'legge di Murphy') per ogni occasione. Ricordo che una volta mio nonno materno Vito, medico e anch'egli persona dotata di un'intelligenza straordinaria, impensierito per il rendimento in matematica del figlio più pic-

colo Fabio, che all'epoca frequentava il liceo, si confidò con papà: «sono un po' preoccupato, non va tanto bene in matematica». E papà, senza esitare, «buon segno! Io ricordo a malapena le prime tre operazioni».

Ho reperito, con l'aiuto di mia mamma, mia sorella e mio zio, varie fotografie relative ai suoi primi anni di scuola, a quelli dell'università ed a quelli degli inizi della carriera universitaria. Alcune di esse sono state inserite in questa pubblicazione. Lascerei che le fotografie parlino da sole, piccole finestre temporali su alcuni momenti della vita di Sandro Leanza.

aprile 2019

PIERO LEANZA

Rassegna fotografica



All'età di circa dodici anni, con i libri di scuola sottobraccio. A sinistra, il fratello maggiore Armando.

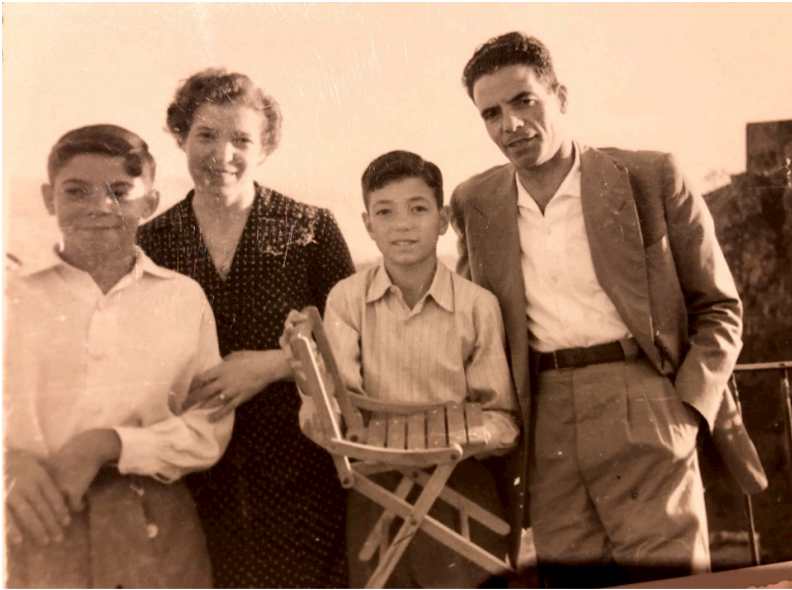
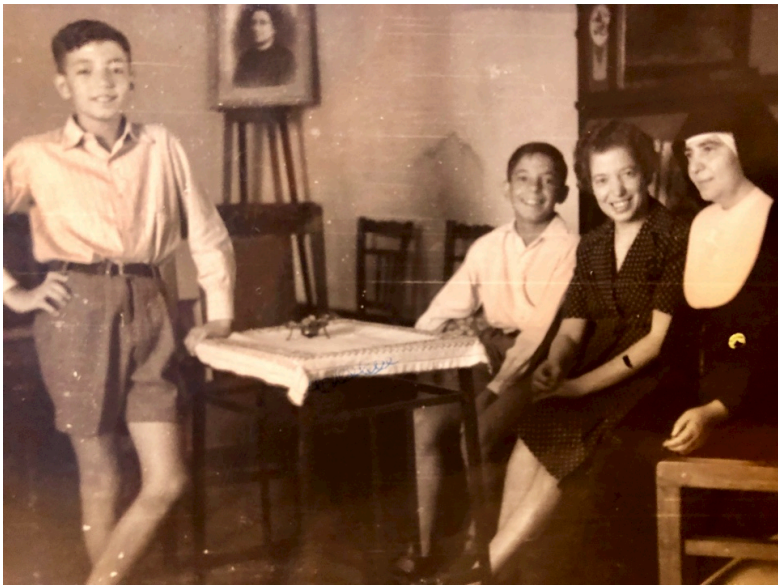


Foto di famiglia (Giampileri, Messina). Da sinistra, il fratello Armando, la mamma Maria, Sandro e il papà Pietro.



Giampileri (ME). Da sinistra, Sandro e poi il fratello Armando, la mamma e la zia Letizia.



Messina, fine anni '50. Probabilmente il giorno della maturità classica.



14 novembre 1963. Festa di laurea. Da sinistra: il fratello Armando, la zia Elda, la mamma Maria, la futura moglie Mariuccia, Sandro, il futuro suocero Vito e il padre Pietro.

RICORDO DI MIO PADRE



14 novembre 1963. Giorno della laurea. Con la futura moglie Mariuccia.



Messina 1963. Sulla Fiat 600 del futuro suocero.



1967. Col figlio Piero in braccio.

RICORDO DI MIO PADRE



Settembre 1983. Intervistato da RAI2 al convegno tenutosi a Squillace su Cassiodoro.



1994. Durante un viaggio a Gerusalemme.

PROLUSIONE

Sandro Leanza.

Il Signore dei testi greci esegetici e catenari

ANTONIO V. NAZZARO

1. Premessa

Autorità Accademiche, Colleghe e Colleghi, Signore e Signori, non senza trepidazione ho accolto l'incarico di commemorare Sandro Leanza a venti anni dalla scomparsa.

Questa commemorazione non può naturalmente prescindere da quella altrettanto commossa da me tenuta, all'indomani della sua dipartita, nella Giornata di studio organizzata il 16 dicembre 1997 nell'Università della Calabria (*Su e per Sandro Leanza*)¹ da Duccio Clausi, che a Leanza era succeduto sulla Cattedra di Letteratura cristiana antica².

Il mio *elogium* si apriva con in esergo il primo stico di *Ecclesiastes* 7,2 ἀγαθὸν ὄνομα ὑπὲρ ἔλαιον ἀγαθόν («un buon nome è meglio di un buon profumo»).

Ora, come allora, la citazione mi pare che ben si confaccia a Sandro Leanza per almeno due motivi: il libro sapienziale e il suo *Fortleben* esegetico nell'antichità cristiana e nel Medioevo sono stati al centro della sua feconda attività scientifica e un buon nome Egli ha lasciato ai suoi cari, agli amici e colleghi, agli allievi, alla diocesi di Palmi dove risiedeva, e alla comunità scientifica nazionale e internazionale.

La citazione dello stico scritturistico voleva (e vuol ancora) essere un omaggio affettuoso a uno studioso che conosceva a memoria buona parte dei Settanta e della Vulgata Latina, di cui, vincendo la ritrosia di un carattere timido e scontroso, declamava talora ampi squarci, tra l'ammirato stupore dei presenti cui non sfuggiva il trascorrere nei suoi occhi verdi di un lampo di fanciullesco compiacimento³. Sandro aveva amorevolmente coltivato la me-

¹ Cfr. Nazzaro 1999. Gli Atti, apparsi nel 1999, contengono, oltre al mio, gli illuminanti scritti di S. Pricoco (*Sandro Leanza organizzatore di cultura*), C. Curti (*Sandro Leanza e le catene esegetiche*), B. Clausi (*Sandro Leanza e Gerolamo*). Le pubblicazioni di Sandro Leanza nel corso di questo contributo sono in nota citate con il numero che le contrassegna in Bibliografia (Bibl. n.).

² Mi piace ricordare che l'insegnamento di Letteratura cristiana antica fu da me inaugurato nell'a. a. 1974-75, nel secondo anno di vita del Campus di Arcavacata.

³ Lo stesso lampo – mi si conceda di mescolare il sacro con il profano! – illuminava le sue buone giocate di tressette che ci vedevano spesso contrapposti alla (quasi) invincibile coppia Simonetti-Curti, nelle partite a margine dei Convegni esegetici di Sa-

moria e ne veniva ampiamente ripagato. La memoria è stata sempre per Lui una risorsa eccezionale, una risorsa che Egli non mancava di mettere generosamente a disposizione di colleghi e allievi.

Nel concludere questo preludio mi corre l'obbligo di ringraziare la professoressa Maria Antonietta Barbàra, che ha promosso e organizzato questa commemorazione, al compimento del ventennale della scomparsa di Sandro Leanza, per avermi invitato a rinnovare il ricordo di un Collega che ha contribuito al progresso degli studi cristianistici e che a tutti noi tanto ha donato in termini di affetto e *humanitas*⁴.

Venti lunghi anni separano la commemorazione cosentina, tenuta nel meriggio della sua vita da un amico ancora sotto *choc* per lo 'scandalo' dell'inatteso accadimento, e quella odierna tenuta da un uomo, che nella luce incerta del crepuscolo vede uomini e cose con rassegnato malinconico distacco.

Ancora grazie alla prof. Barbàra, che ha voluto ravvivare la cara memoria di Sandro nella comunità accademica nella quale (tranne una breve parentesi) Egli visse con passione il suo impegno di studioso e di docente.

Cadono a proposito le parole con le quali più di mezzo secolo fa Marcello Gigante, commemorando a Trieste Adolfo Omodeo, così esordiva:

Poiché di maestri né l'Italia né l'Università italiana è troppo feconda, vivere nel retaggio dei grandi morti non è solo un sentimento di *pietas*, ma una necessità, un diritto inalienabile. Eventi oscuri e fenomeni di scadimento morale non possono strapparci da quella memoria: anzi ad essa ci consertano e ci avvincono, perché l'agone della vita sia degno di essere vissuto⁵.

2. Cenni biografici

Sandro Leanza nacque a Messina il 21 ottobre 1940. Laureatosi nel 1963 nell'Università di Messina in Letteratura greca con una tesi su Teofilatto Simocatta, intraprese la carriera universitaria come assistente volontario di Salvatore Costanza, insegnando contemporaneamente nei licei dal 1° ottobre 1964 al 15 luglio 1972, quando divenne assistente ordinario di Letteratura cristiana antica.

Dal 1° novembre 1973 al 23 gennaio 1981 fu Professore incaricato di Storia del Cristianesimo.

crofano o dei corsi di perfezionamento di Trani.

⁴ La studiosa messinese, che tiene ora la Cattedra che fu di Sandro Leanza, non mancò di ricordarlo in «Annali di Storia dell'esegesi»; cfr. Barbàra 1997.

⁵ Cfr. Nazzaro 2003, 13. Mi son compiaciuto di menzionare il filologo classico napoletano per gli stretti rapporti di amicizia e di stima che lo legarono al messinese Salvatore Costanza, Maestro di Leanza e prezioso punto di riferimento accademico e scientifico per me e per tutti gli studiosi della mia generazione.

Vincitore della cattedra di Letteratura cristiana antica, nel triennio 1981-1984, fu Professore straordinario nell'Università della Calabria, dove ricoprì anche la carica di Presidente del Corso di Laurea in Lettere.

Nel giovane Ateneo residenziale Sandro, bene interpretando lo *Zeitgeist* del tempo, accompagnò l'attività di docente con un'intensa attività culturale sul territorio.

Nel settembre 1983 organizzò nell'Ateneo Cosentino un interessante Convegno Internazionale di Studi su *Flavio Aurelio Cassiodoro*, che segnò il rilancio, almeno in Italia, degli studi cassiodorei e nel quale furono poste le basi per alcune importanti iniziative.

Con il sostegno finanziario della Regione Calabria e delle istituzioni provinciali e comunali creò a Squillace l'«Istituto di Studi su Cassiodoro e sul Medioevo in Calabria» dotandolo di una prestigiosa biblioteca (che porta ora il suo nome) e della gloriosa Rivista «Cassiodorus» che gli sopravvisse di qualche anno.

Gli Atti del Convegno furono da Lui curati⁶. E qui mi corre l'obbligo di osservare che lo scrupoloso curatore, che aveva raccolto i testi del Convegno e corretto con grande acribia le prove di stampa, non compare nell'Introduzione; lasciò lo spazio convenzionalmente riservato alla prefazione a Salvatore Costanza e ai politici che avevano reso possibile la realizzazione dell'iniziativa.

E questo la dice lunga sul *low profile* che Leanza mantenne in questa occasione e che lo accompagnò durante tutta la vita. Era un personaggio schivo, allergico alle luci della ribalta!

L'interesse scientifico per Cassiodoro e la storia calabrese non scomparve dalla sua agenda con la chiamata dal 1° novembre 1984 come Professore ordinario dell'Università di Messina per succedere al Prof. Salvatore Costanza, alla cui figura di studioso e Maestro va sempre il nostro memore e grato pensiero⁷. E non poteva essere diversamente, se è vero che Leanza, fissando la re-

⁶ Cfr. Bibl. n. 42.

⁷ A Lui i cultori di letteratura cristiana antica sono debitori del contributo decisivo dato alla definizione dello statuto della loro disciplina, distinta e separata dalla Patrologia e dalle discipline volte a studiare lo svolgimento dogmatico-dottorinario del pensiero cristiano. Il loro compito è quello di «approfondire lo studio degli aspetti poetici e retorici delle opere degli scrittori cristiani, confrontandoli con gli autori pagani, sia anteriori sia contemporanei, e rilevando in essi la tradizione degli antichi generi letterari». Egli accoglie la denominazione di Letteratura greca cristiana e Letteratura latina cristiana, anche se avrebbe preferito per le due letterature l'unica formula denominatrice di «Letteratura romano-cristiana», che non ha avuto seguito. Su questo dibattito rinvio al profilo scientifico di Salvatore Costanza tracciato in apertura della Miscellanea in suo onore dall'allievo e successore Leanza (vd. Bibl. n. 54).

sidenza della sua famiglia a Palmi, dove si spese, si considerò sempre (e lo fu) un calabrese d'adozione.

A Cassiodoro nell'ottobre 1990 dedicò un altro Convegno internazionale a Squillace⁸ e alla Calabria cristiana un Convegno internazionale nel 1994, i cui Atti da Lui curati uscirono postumi⁹.

Tra i tanti progetti scientifici da Lui coraggiosamente messi in cantiere e stroncati dalla prematura scomparsa voglio ricordare la traduzione e il commento degli *Opera omnia* di Cassiodoro. A me che, invitato a partecipare, chiesi di potermi occupare delle *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* che, agli inizi degli Anni Sessanta, subito dopo la laurea, avevo schedato, nell'edizione del Mynors, per il *Latinitatis Italicae Medii Evi Lexicon imperfectum* del mio Maestro F. Arnaldi, Sandro con la lealtà e la franchezza che lo hanno sempre contraddistinto, rispose che aveva riservato le opere maggiori ai suoi più stretti collaboratori. Mi pregò, invece, di curare le *Complexiones in Epistolas et Acta Apostolorum et Apocalypsin* (PL 70, 1319-1418) e varie altre *reliquiae* del *corpus* cassiodoreo, avvalendomi anche della collaborazione di giovani studiose napoletane. Erano proprio queste le opere bisognose – diceva – di uno studioso più esperto! Accettai e mi misi al lavoro giusto in tempo per formarmi un'idea chiara dello stato dell'arte e per rendermi nel contempo conto che il progetto moriva insieme con il suo promotore.

Onorò la Cattedra di Letteratura cristiana antica di Messina fino al 15 dicembre 1996, svolgendo con intelligenza anche il ruolo di Direttore dell'Istituto di Filologia classica nei trienni 1987-1993.

Per un decennio (a partire dall'a.a. 1985/86) in qualità di *visiting Professor* ha insegnato catechesi patristica nell'Istituto Teologico "S. Tommaso" di Messina¹⁰, di cui inaugurò la Rivista multidisciplinare «Itinerarium» con un illuminante contributo su *I Commenti a scolii*¹¹.

3. *Gli studi giovanili*

La vita di Sandro Leanza e la sua attività scientifica sono segnate da un intenso amore per il Libro Sacro, "il grande codice" della letteratura occidentale, che lo nutrì spiritualmente e culturalmente e gli fu compagno fedele durante il suo pellegrinaggio terreno. Questo amore alimentò il suo interesse scientifico per l'esegesi patristica del Libro, che non a torto considerò come genere letterario originale e come momento qualificante della storia della letteratura cristiana antica. Leanza era convinto che l'esegesi patristica, pur inferiore alla

⁸ Cfr. Bibl. nn. 68 e 75.

⁹ Cfr. Bibl. n. 76.

¹⁰ Cfr. Aronica 1997, 13-16.

¹¹ Cfr. Bibl. n. 69.

moderna esegesi scientifica, fosse a questa superiore nella penetrazione del mistero cristiano e per la capacità di attingere le realtà spirituali. Di qui l'esigenza che i biblisti di professione abbandonassero i loro pregiudizi nei riguardi dell'esegesi patristica, che ha un valore permanente, e si sforzassero di unire in un fruttuoso connubio la spiritualità patristica e la scienza storico-filologica¹².

Nel 1967 il giovane studioso si cimentava con la severa filologia neotestamentaria riguardante la tradizione indiretta di brani biblici.

In un breve articolo esamina con acume e acribia alcune citazioni neotestamentarie presenti in un'omelia greca attribuita a Basilio di Cesarea, nel *Dialogo di Origene con Eraclide* e in otto omelie battesimali di Giovanni Crisostomo¹³.

Qualche anno più tardi, nel 1969, a Messina pubblicava un opuscolo, che non mi pare abbia avuto la fortuna che avrebbe meritato su *La dottrina di strumentalità nel carisma profetico-agiografico secondo la Bibbia e i Padri*. In esso è presente *in nuce* il valore del futuro studioso che affronta tematiche storico-dottrinarie abilmente sfruttando le solide competenze linguistico-grammaticali abbracciando il greco, il latino ed essenziali nozioni di ebraico.

Il giovane Leanza tratta con competenza la dottrina di causalità strumentale relativamente al carisma profetico-agiografico che avrà una formulazione rigorosamente filosofica nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino: nella profezia Dio è causa principale e l'uomo causa strumentale.

Egli passa in rassegna la dottrina di strumentalità nell'Antico Testamento, dove compaiono non il termine "strumento", ma una serie di metafore, esprimenti la cooperazione divino-umana, come "il profeta, bocca di Dio", "il profeta, intermediario di Dio". Insomma, che si tratti del *propheta agens* o del *propheta loquens* è Dio che opera e parla attraverso di lui. L'idea di strumentalità è più esplicita negli scrittori neotestamentari, che, riferendosi al carisma agiografico, ricorrono a tre espressioni: 1) Dio che parla; 2) il profeta (agiografo) mediante il quale Dio parla; 3) lo scritto, frutto di questo parlare di Dio attraverso il profeta.

Lo sviluppo di questa dottrina è seguito nei Padri Apostolici, negli Apologeti greci (che preferiscono la metafora del profeta-strumento musicale, suonato da Dio), nei Padri dei secoli IV-VII (che preferiranno la metafora del profeta-penna o del profeta mano di Dio).

In conclusione, Sandro avverte il lettore che si è presa la briga di tradurre in italiano i testi patristici citati, «non solo per rendere più agevole la lettura

¹² Cfr. Bibl. n. 31. In quest'articolo si segnala la lettura attenta e proficua dell'Enciclica *Divino afflante Spiritu* di Pio XII.

¹³ Cfr. Bibl. n. 1.

anche a chi non ha eccessiva dimestichezza con queste lingue, ma piuttosto perché attraverso la traduzione italiana appare più chiara l'interpretazione che l'autore dà di questi passi»¹⁴.

Oggi, questa dichiarazione appare francamente scontata, e, se si vuole, banale, ma nel 1969 non lo era, era anzi trasgressiva e controcorrente. All'epoca nella comunità scientifica vigeva una prassi consolidata e, in un certo senso, vincolante, secondo la quale a un filologo era tacitamente inibito di tradurre in italiano i testi greci e latini citati nel corso del lavoro. Sono stato contento di trovare qui dichiarato quanto io vado sostenendo da più di trent'anni: le traduzioni, prima di essere una guida preziosa per il lettore, sono un'assunzione di responsabilità da parte dell'autore che non può più nascondersi dietro testi ambigui e di difficile decifrazione. La traduzione è (e deve essere) oggi uno dei punti qualificanti e irrinunciabili della deontologia professionale dei filologi classici e non solo.

Il secondo lavoro di Sandro Leanza mette in evidenza, oltre alle competenze filologiche, un'affidabile preparazione teologica, che qualche anno più tardi nel lavoro sulla dottrina crisostomica della condiscendenza divina si spingerà fino alle moderne encicliche pontificie¹⁵.

All'inizio degli anni Settanta Sandro Leanza faceva le prove generali con l'esegesi biblica dei Padri, con un pregevole articolo su un autore, tutto sommato secondario, Arnobio il Giovane¹⁶, che nella Scrittura distingue tre sensi: 1) il senso storico-letterale (*historia, historicus sermo, historica intelligentia*), di cui frettolosamente si libera per passare a una più profonda interpretazione spirituale; 2) il senso mistico, corrispondente a quello che i Padri chiamano "senso allegorico"¹⁷, che ha per oggetto Cristo e la Chiesa; 3) il senso morale o tropologico. Gli ultimi due sensi rientrano nell'ambito del senso spirituale, che designa il senso tipico e l'interpretazione tipologica.

In questi anni appaiono gli unici lavori che si possono definire *stricto sensu* filologico-letterari: due contributi sulle *Storie* di Teofilatto Simocatta, uno scrittore bizantino del VII secolo, di cui viene indagata l'intertestualità sia cristiana¹⁸, sia classica (quest'ultima estesa alle *Epistole*)¹⁹ e una nota su Marziale

¹⁴ Cfr. Bibl. n. 2, 6.

¹⁵ Cfr. Bibl. n. 11. Leanza esamina in maniera originale i cinque modi con i quali nella storia dell'umanità si verifica l'abbassamento di Dio (συγκατάβασις, *condescensio*, condiscendenza): nella rivelazione divina comunicata mediante il carisma profetico-agiografico, nell'Incarnazione, nei sacramenti, nei miracoli, nelle teofanie.

¹⁶ Cfr. Bibl. n. 3.

¹⁷ Leanza si premura di avvertire che i termini *allegoria*, *allegoricus* e *allegorice* non ricorrono mai nei *Commentarii in Psalmos* (*ibid.*, p. 226 n.).

¹⁸ Cfr. Bibl. n. 4.

¹⁹ Cfr. Bibl. n. 5.

11,94,8, su cui mi permetto di spendere qualche parola²⁰.

Marziale si rivolge a un poeta ebreo suo avversario, critico velenoso e plagiatore dei suoi carmi, e, soprattutto, suo rivale nell'amore per un giovinetto. Perdona volentieri al poeta circonciso tanto la critica velenosa quanto il plagio dei suoi carmi, ma non gli perdona il fatto che egli, sebbene nato nella città santa di Gerusalemme, gli seduca il ragazzo. L'ebreo nega e giura *per templa Tonantis* (v. 7) che non è vero, ma Marziale non gli crede: gli crederà solo, se giurerà per Anchialo (v. 8 *iura, uerpe, per Anchialum*). Leanza, inserendosi nella scia dello Scaligero e di quanti dopo di lui hanno proposto di ravvisare in *Anchialum* una formula ebraica di giuramento sul nome divino, propone la formula, attestata nella Bibbia, *'im haj 'El* («per Dio vivo, come è vero che Dio vive»), che presenta una discreta assonanza con il latino *Anchialus*. Marziale, insomma, credendo assai poco al giuramento fatto da un ebreo su Giove Tonante, invita il poeta circonciso a giurare piuttosto «per il dio vivente», l'unico giuramento solenne e sacrosanto che poteva vincolare un ebreo. Il poeta latino per intensificare la mordacità dell'epigramma che si atteggia secondo i toni di una feroce invettiva²¹ non si lascia sfuggire l'occasione di storpiare, con intento blasfemo, la sacra formula ebraica di giuramento.

Questo contributo (un *unicum* nel suo genere) su un poeta latino, nel quale il sicuro possesso del testo sacro ed elementari conoscenze della lingua ebraica hanno consentito a Leanza di risolvere un'annosa *vexata quaestio*, resta una testimonianza eloquente dell'ottima *institutio* critico-filologica acquisita alla scuola di Salvatore Costanza, ma è, per me, anche una manifesta e concreta smentita della dichiarazione che amava confidenzialmente ripetermi sulla sua «insensibilità» per la poesia, compresa quella cristiana²².

Non di «insensibilità» si trattava, ma di una precisa scelta di campo, quello dell'esegesi patristica.

Tale scelta credo che fosse dettata anche dall'esigenza di ritagliarsi uno spazio autonomo, culturale e insieme scientifico, rispetto al Maestro, che, studioso di vasta ed enciclopedica cultura classica e medievale, nulla faceva per nascondere la sua insofferenza nei riguardi delle ricerche sull'esegesi patristica, che a metà degli anni Settanta grazie al magistero di Manlio Simonetti²³ e Antonio Quacquarelli (interessato quest'ultimo quasi esclusivamente al-

²⁰ Cfr. Bibl. n. 7.

²¹ Questo contributo è citato da Salemme 1976, 58.

²² Dichiarazione smentita dal contributo sull'esegesi poetica di Michele Psello; cfr. Leanza n. 82.

²³ Con profonda emozione e tristezza registro il ritorno alla Casa del Padre di Manlio Simonetti avvenuto in Roma il giorno di Ognissanti 2017 e ringrazio il Signore di averlo donato alla nostra comunità scientifica e alla sua Chiesa.

la sua dimensione retorica) vivevano nel nostro Paese una stagione di rigoglioso sviluppo.

A differenza di Costanza, che pure gli ha sempre lasciato la più piena autonomia scientifica, Leanza era convinto che l'esegesi patristica avesse diritto di cittadinanza nella provincia della letteratura cristiana antica, di cui costituiva un genere originale e qualificante.

4. *Lo studioso dell'Ecclesiaste e del suo Fortleben patristico*

Come che sia, sul principiare degli anni Settanta, con un'interessante relazione al III Incontro di studiosi dell'antichità classica dell'«Augustinianum» sui *Generi letterari nella Patristica*²⁴ Sandro Leanza compiva una scelta scientifica definitiva, alla quale resterà fedele per tutta la vita, coltivando senza riserve e distrazioni l'interesse per l'esegesi scritturistica dei Padri, e, in particolare, per i libri Salomonici e per l'*Ecclesiaste*.

Nel contributo Leanza studia il parallelismo (istituito da Origene nel prologo del *Commentario al Cantico dei Cantici* e successivamente ripreso da altri scrittori antichi e medievali) fra la tripartizione dei libri biblici tradizionalmente attribuiti a Salomone (e, cioè, *Proverbi*, *Ecclesiaste*, *Cantico dei Cantici*) e la tripartizione delle scienze profane (e, cioè, l'etica, la fisica e la metafisica). Per Origene, dunque, i *Proverbi*, l'*Ecclesiaste* e il *Cantico dei Cantici* rappresentano, nell'ordine, la *disciplina moralis* (o etica), la *disciplina naturalis* (o fisica) e la *disciplina inspectiva* (o metafisica) e, parallelamente, anche i tre gradi della conoscenza umana: *morale, naturale, mistica*.

Inaugura, così, un fortunato filone di ricerche sulla tradizione esegetica relativa all'*Ecclesiaste*, che si snoda in un ampio arco cronologico che abbraccia una serie di esegeti greci e latini.

Esse vanno da Dionigi Alessandrino²⁵ a Girolamo²⁶; da Gregorio di Nissa,

²⁴ Cfr. Bibl. n. 8.

²⁵ Cfr. Bibl. nn. 19, 30 e 39.

²⁶ Di Girolamo Leanza studiò gli scritti esegetici e ne analizzò con simpatia la personalità polemica e travolgente; cfr. Bibl. nn. 41, 43, 52, 53, e 93. Nell'articolo di cui al n. 89, uscito postumo, affronta il problema dell'utilizzazione della tradizione ebraica da parte di Girolamo, che chiama spesso in causa il *magister Hebraeus* e, più in generale, gli Ebrei (*aiunt Hebraei*). Utilizzazione nelle ricerche degli ultimi anni piuttosto ridimensionata. Per Leanza Gerolamo aveva una buona padronanza dell'ebraico (non così dell'aramaico) e una piena consapevolezza della cultura e dell'esegesi ebraica. L'impresa della *Vulgata* risponde a esigenze non tanto apologetiche, quanto piuttosto filologiche ed esegetiche nella radicata convinzione che solo l'interpretazione fondata sul testo originale permettesse la corretta interpretazione delle Scritture. In conclusione Leanza invitava gli studiosi a considerare l'opera di Girolamo una fonte preziosa per la ricostruzione dell'esegesi ebraica perduta.

di cui ha tradotto *Le Omelie sull'Ecclesiaste*, dedicandole alla memoria del padre²⁷, a Gregorio d'Agrigento²⁸, da Paolino di Nola al sopra ricordato Cassiodoro; da Gregorio Magno²⁹ allo Ps. Ruperto di Deutz³⁰.

L'assidua frequentazione dell'esegesi patristica dell'*Ecclesiaste* ha consentito a Leanza di sviluppare spesso stimolanti riflessioni di carattere metodologico sulla sua materia di studio. In un interessante lavoro si sofferma sull'epicureismo ed edonismo dell'opuscolo biblico e sull'atteggiamento che gli antichi esegeti assumono nei suoi riguardi³¹; in un altro lavoro richiama l'attenzione sui condizionamenti teologici dell'esegesi patristica; in quest'ottica l'*Ecclesiaste*, «rappresenta un esempio estremamente significativo di come preoccupazioni di carattere etico e dottrinale abbiano potuto condizionare e fuorviare l'esegesi dei Padri»³².

La prematura scomparsa ci ha privato di un saggio complessivo sull'*Ecclesiaste* e la sua esegesi patristica e medievale, che sarebbe anche oggi un prezioso strumento di lavoro per gli studiosi dell'esegesi patristica. Ha forse ragione il buon Cesare a ritenere che surrogato del volume non scritto sia la relazione letta al XX Incontro dell'Augustinianum su *Lecture cristiane dei Libri Sapientziali*, che segue la fortuna del Libro biblico da Melitone di Sardi alle compilazioni catenarie³³. Da questa rassegna emerge che l'*Ecclesiaste* ha avuto in ambiente alessandrino una importanza maggiore che in ambiente antiocheno; deve la fortuna sostanzialmente a tre esegeti: a Origene, che influenzò tutta la posteriore esegesi greca e latina; a Girolamo, che fu il tramite per il Medio Evo dell'esegesi origeniana; a Teodoro di Mopsuestia, che influenzò l'esegesi siriana. In ogni caso, solo i Commentari di Girolamo e di Gregorio d'Agrigento hanno un qualche interesse per il lettore moderno³⁴.

²⁷ Cfr. Bibl. n. 57. Qualche anno più tardi ne ha studiato i rapporti delle *Omelie sull'Ecclesiaste* con la precedente esegesi cristiana e l'influenza esercitata sull'esegesi posteriore; cfr. Bibl. n. 70.

²⁸ Cfr. Bibl. n. 46. Sulla base dell'analisi del breve prologo del *Commentario all'Ecclesiaste* Leanza, respingendo l'opinione di Lancia di Brolo e Cataudella, che scorgono nell'esegesi di Gregorio i tre sensi (letterale, morale e allegorico), dimostra che l'esegeta agrigentino postula a livello teorico e impiega nella prassi esegetica uno schema bipartito, che distingue due livelli di interpretazione: letterale e spirituale. Questo schema non è però fisso, perché l'esegeta interpreta il testo ora secondo il solo senso letterale, ora secondo il solo senso spirituale.

²⁹ Cfr. Bibl. n. 64.

³⁰ Cfr. Bibl. n. 86.

³¹ Cfr. Bibl. n. 29 e 58.

³² Cfr. Bibl. n. 58, 26.

³³ Cfr. Bibl. n. 65.

³⁴ Cfr. Magazzù 1997a, 342.

5. *Il catenologo*

È ormai tempo di soffermarci sulle Catene bibliche alle quali Leanza dedicò le sue migliori energie, a partire dalla (poco nota) monografia sull'esegesi biblica bizantina dei primi anni Settanta³⁵ fino all'intervento (conclusivo) sulla tradizione catenaria tenuto nell'inaugurazione dell'anno accademico dell'Augustinianum, l'11 ottobre 1996, a ridosso del doloroso trapasso³⁶.

Le Catene sono raccolte di passi esegetici relativi a un Libro della Scrittura che tardi compilatori hanno estratto da opere esegetiche anteriori generalmente andate perdute. Esse consentono perciò di conoscere sia pure in frammenti interpretazioni altrimenti sconosciute. Il loro studio esige particolari e raffinate competenze tecniche in ordine sia alla decifrazione dei testi, sia ai non facili problemi di attribuzione. In questo impervio terreno Leanza si è cimentato con impegno appassionato e paziente diligenza, conseguendo esiti originali e meritando una non effimera fama in Italia e in Europa³⁷.

Va subito precisato che in quasi tutti gli scritti esegetici di Leanza è presente la sua attenzione, ora preminente ora solo marginale, verso le catene.

Nel saggio reggino sull'esegesi origeniana all'*Ecclesiaste*³⁸ gli interessi per l'esegesi, le catene e l'*Ecclesiaste* mirabilmente si armonizzano.

In questa monografia Leanza ricostruisce con rara perizia filologica l'esegesi ancorché frammentaria di Origene all'*Ecclesiaste*, sulla base degli scolii origeniani contenuti nei codici Marciano gr. 22 (catena sull'*Ecclesiaste* di Procopio), Vaticano gr. 1694 (Commento sull'*Ecclesiaste* di Olimpodoro), Barberiniano gr. 388 (catena sull'*Ecclesiaste*), in gran parte pubblicati qui per la

³⁵ Cfr. Bibl. n. 6, dove si sofferma sulla tipologia delle catene; sull'origine del termine *catena*, risalente probabilmente a San Tommaso (la sua *Glossa continua* nelle edizioni a stampa reca nel 1484 il titolo di *Catena evangelica* e nel 1494 di *Catena aurea*), e accenna a Procopio e alla produzione esegetica posteriore.

³⁶ Cfr. Bibl. n. 87.

³⁷ Lo studio delle catene bibliche ha avuto soprattutto in Sicilia un sorprendente sviluppo. *Princeps* dei catenologi siciliani è stato Carmelo Curti (01.06.1924-24.02.2003), commemorato nel Teatro Comunale di Noto il 28.02.2004; cfr. *In memoria di Carmelo Curti*, Catania 2005. Curti in conferenze e seminari, tenuti in Sicilia e sul 'continente' non si è mai risparmiato per 'incatenare' (come soleva dire) nuovi proseliti alla sua causa. Non credo che sia riuscito nello scopo, ma son convinto che soprattutto a Lui e a Sandro i cristianisti italiani debbano quel tanto o quel poco che sanno di una catena biblica e dei suoi tipi fondamentali (a corona, a colonna, alternata o marginale) e del diverso valore dei testi escerpti per taglio o per riassunto. La tradizione di catenologi è ancora oggi viva in Sicilia, dove Maria Antonietta Barbàra continua a studiare le Catene con lodevole competenza e con esiti confortanti.

³⁸ Cfr. Bibl. n. 10. Si veda la recensione di G. Lomiento, «VetChr» 14, 1977, 217-18.

prima volta, di cui difende l'attendibilità. È qui accuratamente registrata la fortuna dell'esegesi origeniana all'*Ecclesiaste* nei Padri della Chiesa, ai quali era ben nota, e negli esegeti successivi e medievali, che la conoscevano attraverso il *Commentario sull'Ecclesiaste* di Girolamo.

Sull'autenticità della tradizione catenaria relativa a Origene Leanza ritorna in due successivi contributi: nel primo, in onore di Ardizzoni, reca nuovi argomenti a favore degli scoli conservati nella Catena di Procopio³⁹ e nel secondo, presentato al secondo Convegno origeniano di Bari, segnala alcuni luoghi di Didimo Alessandrino nei quali si avverte l'influsso di Origene⁴⁰.

Frutto di approfondite ricerche, anche codicologiche, è l'edizione critica della *Catena sull'Ecclesiaste* di Procopio di Gaza (ritenuto il fondatore di questo genere) e di un Commento pseudocrisostomico al medesimo libro⁴¹.

Non è difficile immaginare i molteplici e intricati problemi ecdotici che deve affrontare l'editore di testi catenari, che vanno dalla decifrazione e interpretazione dei lemmi d'autore all'individuazione delle loro sigle, talora fraintese dagli amanuensi ed erroneamente tramandate.

Consapevole della sostanziale indifferenza della maggioranza dei cristiani di fronte all'importanza scientifica dei testi catenari e delle difficoltà connesse con la loro edizione, Leanza non perde occasione di spiegare l'una e le altre: nella recensione all'edizione della *Catena Sinaitica* su Genesi ed Esodo di F. Petit critica i criteri metodologici della studiosa belga che non condivide⁴²; nella relazione, presentata al Convegno napoletano su «Metodologie della Ricerca sulla Tarda Antichità», difende con valide argomentazioni le sue scelte ecdotiche⁴³ e nell'ampio articolo apparso postumo nel 1997 con abbondanza di persuasive argomentazioni rigetta la paternità evagriana del *Commentario all'Ecclesiaste* dell'esegeta pontico, pubblicato da P. Géhin in «Sources Chrétiennes» 397. Il materiale scoliastico pubblicato da Géhin sotto il nome di Evagrio si conserva anonimo nel *Cod. Coislin.* 193 dell'XI sec. Leanza con una critica a tutto campo esclude che la *Collectio Coisliniana* sia da identificare con il perduto commentario evagriano, anche se non è da escludere che questa possa contenere anche materiale evagriano⁴⁴.

Ulteriori ricerche e la scoperta di un nuovo testimone manoscritto della *Catena* di Procopio inducono Leanza a considerare l'apporto del Codice Vin-dobonense greco 147 al testo procopiano e a pubblicare, quindi, un *Supplementum* alla sua edizione.

³⁹ Cfr. Bibl. n. 21.

⁴⁰ Cfr. Bibl. n. 26.

⁴¹ Cfr. Bibl. n. 22.

⁴² Cfr. Bibl. n. 27.

⁴³ Cfr. Bibl. n. 56.

⁴⁴ Cfr. Bibl. n. 86.

Le solide competenze acquisite da Leanza nel campo dell'eccdotica sono attestate anche dall'*editio princeps* di una versione greca dell'*Apparitio Sancti Michaelis in Monte Gargano*, lavoro commissionatogli da Giorgio Otranto dell'Università di Bari⁴⁵. L'editore messinese si lascia apprezzare per la perizia paleografica, per le equilibrate considerazioni in merito alla cronologia dei due codici che tramandano la versione greca, derivanti da uno stesso archetipo e, soprattutto, per le note linguistiche che tengono sempre presente l'ipotesi latina. Sette anni dopo non manca di segnalare altre due versioni greche inedite dell'*Apparitio* micaelica⁴⁶.

Le ricerche sulle catene bibliche portarono inevitabilmente Leanza a occuparsi dei commenti biblici sotto forma di scolî, uno dei tre generi letterari praticati da Origene, accanto all'omelia e al trattato vero e proprio. Questo genere esegetico, consistente in brevi note esplicative dei *loci* o dettagli più difficili di un testo biblico, è una prerogativa dei Padri greci, in considerazione del fatto che esso, evolvendosi, diede luogo in epoca bizantina alla forma di commento che fu la catena⁴⁷.

Il genere è tuttavia praticato anche in area latina da Girolamo nei *Commentarioli in psalmos*. Un'esemplare esegesi della terminologia del prologo, comparata con quella di Origene, consente a Leanza di affermare il carattere scolastico dell'opuscolo, confermato dall'impiego dell'avv. *aliter*, corrispondente al greco ἄλλως, per distinguere tra diverse interpretazioni consecutive di uno stesso versetto; il lemma sarà comunemente impiegato nelle catene nel passaggio da uno scolio all'altro⁴⁸.

La breve, ma succosa nota ieronimiana, è sostanzialmente ripresa qualche anno dopo in un più corposo articolo dedicato a Esichio di Gerusalemme, uno dei pochi rappresentanti del genere scolastico, attivo nella prima metà del V secolo, autore, tra l'altro, dell'inedito *Commento ai Profeti Minori*, tra-

⁴⁵ Cfr. Bibl. n. 40. La collaborazione scientifica e culturale fra il siciliano (calabrese d'adozione) e il calabrese (pugliese d'adozione), due colleghi dai caratteri *toto caelo* differenti, fu sempre cordiale e fruttuosa.

⁴⁶ Cfr. Bibl. n. 73.

⁴⁷ Già nel suo primo scritto sull'esegesi biblica nell'età bizantina lo studioso messinese aveva osservato: «Mi pare piuttosto che sinora non si sia dato il giusto risalto, negli studi delle catene bibliche, al lavoro svolto dagli scolasti cristiani sul testo sacro anteriormente al periodo bizantino» (cfr. Bibl. n. 6, 8). Mi preme qui ricordare che uno degli ultimi articoli di Sandro è dedicato alla tradizione catenaria del Levitico (cfr. Bibl. n. 84).

⁴⁸ Cfr. Bibl. n. 53. L'impiego di *aliter* ricorre con la stessa funzione anche nell'*Expositio libri Iob* di Giuliano d'Eclano, di cui mi sono occupato in un lavoro in corso di pubblicazione. È significativo che l'esegeta irpino nel suo commento tenga presente Olimpiodoro di Alessandria.

smesso da diversi codici, di cui non ha avuto il tempo di portare a termine l'edizione critica per il «Corpus Christianorum»⁴⁹.

Il faticoso sforzo durato nell'interpretazione dei commenti biblici rappresentati da scoli e catene obbliga spesso Leanza a precisazioni terminologiche e a doverose riflessioni metodologico-teoriche su questi veri e propri *genera* esegetici. In tale direzione vanno, per es., il già ricordato contributo sui Commenti a scoli⁵⁰ e, ancor più, la relazione presentata al Convegno dell'AST su «Esegesi, Parafrasi e Compilazione in età Tardoantica»⁵¹.

6. *La patristica latina*

Pur essendo prevalente l'interesse per la letteratura cristiana greca nelle forme che abbiamo sopra visto, Leanza non mancò di occuparsi con eguale competenza dei Padri latini.

Tralasciando Girolamo, Cassiodoro e Gregorio Magno già esaminati, reputo opportuno soffermarmi qui su Paolino di Nola cui ha dedicato studi originali.

Sandro partecipò con interventi interessanti ai due convegni nolani, del 1981 e del 1995, con due originali contributi: nel primo richiamò l'attenzione degli studiosi su un aspetto poco studiato della produzione del Nolano, quello esegetico⁵² e nel secondo si soffermò sui Libri Salomonici (Paolino attribuisce a Salomone anche la *Sapienza* e l'*Ecclesiastico*)⁵³.

Qualche anno dopo il primo convegno Leanza segnalava in una Nota la presenza di Melitone di Sardi nell'epistola 38 del Nolano⁵⁴, che, sarebbe un'ulteriore dimostrazione (contro Courcelle) dell'utilizzazione dei Padri greci da parte del Nolano.

Quasi contemporaneamente appariva a Napoli («Koinonia» 9, 1985, 141-52) un articolo su reminiscenze melitoniane in Paolino del gesuita Enrico Cattaneo, che in una breve nota introduttiva rivendicava a sé la primogenitura della suggestione melitoniana di cui avrebbe «fatto cenno» al Leanza al Convegno nolano (dopo la relazione?).

Non tardò Sandro sulla stessa Rivista⁵⁵ a confutare «per la tutela del mio buon nome di studioso» la nota di Cattaneo, nella quale egli vedeva una vera e

⁴⁹ Cfr. Bibl. n. 61. Interessanti le notizie relative alla tradizione manoscritta del commento sotto forma di scoli di Esichio, che conserva materiale confuso, eterogeneo e non interamente autentico.

⁵⁰ Cfr. Bibl. n. 69.

⁵¹ Cfr. Bibl. n. 80.

⁵² Cfr. Bibl. n. 32.

⁵³ Cfr. Bibl. n. 90.

⁵⁴ Cfr. Bibl. n. 38.

⁵⁵ Cfr. Bibl. n. 44.

propria accusa di plagio e io, a distanza di venti anni, continuo a vedere un maldestro tentativo di autogiustificazione del gesuita napoletano.

I colleghi ne restarono molto stupiti, conoscendo l'onestà intellettuale dei due contendenti noti anche per la loro pudica riservatezza.

Lo studioso messinese ci ha lasciato nella *Theologische Realenzyklopädie* un profilo accurato e penetrante dello scrittore Nolano⁵⁶.

7. Le dispense universitarie

Venti anni fa Cesare Magazzù, il più giovane collega di Sandro, mi donò due Dispense preparate da Leanza per gli studenti del corso di Storia del cristianesimo, che ho custodito come un prezioso cimelio e sulle quali credo che sia bene spendere qualche parola⁵⁷.

La prima riguarda i Detti extracanonici di Gesù, quei detti cioè conservati al di fuori dei Vangeli canonici, chiamati anche *agrapha* o *logia*, un argomento certamente ostico per studenti di lettere, oggetto di aspri dibattiti e polemiche tra gli specialisti in ordine alle obiettive difficoltà di stabilirne la sicura autenticità sulla base di considerazioni stilistiche e di compatibilità con il linguaggio di Gesù e il numero, oscillante tra 74 e 4. Il prudentissimo Sandro è ovviamente più vicino a quest'ultimo numero. Tra gli *agrapha* sicuramente autentici il professore messinese annovera «Siate cambiavalute accorti», uno dei più citati dai Padri della Chiesa, e che provvede a dotare di un opportuno commento⁵⁸. Queste dispense danno agli studenti un'idea precisa dello *status quaestionis* dei testi e delle loro fonti e gli strumenti bibliografici per affrontare un argomento di difficile trattazione, ma sono nel contempo per gli studiosi un prezioso manualetto di consultazione.

La seconda ripercorre con andamento piacevolmente discorsivo la storia della letteratura anticristiana fino al VI secolo. L'opuscolo passa in rassegna nel primo capitolo le testimonianze di scrittori pagani contrarie al cristianesimo e ai cristiani, e nel secondo si sofferma sul discorso veritiero di Celso, tramandatoci da Origene che con lui polemizza nel *Contra Celsum*⁵⁹.

Debbo osservare che a otto anni di distanza dalla contestazione universitaria del Sessantotto, a Messina, Sandro Leanza alla fine dell'anno accademico metteva a disposizione degli studenti preziose dispense universitarie, prepara-

⁵⁶ Cfr. Bibl. n. 83.

⁵⁷ Cesare Magazzù, che nella scia di Costanza continuo affettuosamente a chiamare *Caesar uxorius*, è autore di due accurati e commossi ricordi di Sandro Leanza; cfr. Magazzù 1997a (dove a p. 337 racconta dello spiritoso manifesto portato da Roma da Sandro e affisso alla porta interna dell'Istituto che alludeva all'eccessivo attaccamento di Cesare alla famiglia che lo scoraggiava dal partecipare ai Convegni) e 1997b.

⁵⁸ Cfr. Bibl. n. 14, 67.

⁵⁹ Cfr. Bibl. n. 25.

te – com'è facile immaginare – a costo di enormi sacrifici. Le due dispense che ho avuto la ventura di esaminare sono caratterizzate da un'esemplare chiarezza espositiva, da una selezionata informazione bibliografica, dal rigore scientifico e dall'originalità della trattazione. Uno strumento utilissimo di formazione per gli studenti e una sorta di 'edizione provvisoria', un banco di prova per il docente e, in ogni caso, l'eco prolungata della parola del Maestro. Negli stessi anni a Napoli il termine "dispensa", ostracizzato come l'emblema di una stagione buia della vita universitaria, non aveva diritto di cittadinanza nemmeno nelle discussioni di corridoio. E pure continuo ad avere nostalgia delle dispense dei buoni tempi antichi e continuo a credere che le dispense, quando redatte con scrupolosa diligenza, potrebbero continuare a svolgere un ruolo importante nell'apprendimento dei giovani.

Non ho esaminato la dispensa dell'a. a. 1975/76 su *L'incidente di Antiochia nell'interpretazione dell'antico cristianesimo*, che – a detta di Magazzù – fu molto apprezzata da Oscar Cullmann che invitò Leanza a pubblicare i risultati in una sede scientifica perché avessero una più ampia diffusione⁶⁰.

Tra le dispense degli anni accademici 1976/77 e 1978/79 s'inserisce un opuscolo, stampato dalla stessa Casa Editrice messinese senza la dizione "Dispensa", ma nato, come dichiara l'a., dalle lezioni tenute nel Corso monografico di Storia del Cristianesimo, che può essere utile sia ai biblisti, sia agli storici dell'esegesi. In esso Leanza «traccia la storia dell'interpretazione dell'*Ecclesiaste* nell'antichità cristiana, dai primi dubbi riferimenti contenuti nel N.T. sino alle tarde compilazioni catenistiche, nelle quali l'esegesi patristica confluisce e si esaurisce»⁶¹. Preziose sono, anche sul piano didattico, le schede relative ai circa venti commentatori del Libro.

8. Recensioni e scritti vari

Di Sandro Leanza ci è pervenuta una dozzina di accurate recensioni critiche, debitamente registrate in Bibliografia.

Qui voglio ricordarne due.

La prima riguarda la traduzione italiana dell'*Ecclesiaste* di Cesare Lepre, il cui merito consiste nel tentativo di riprodurre in italiano il ritmo dell'originale ebraico, pervenendo a esiti felici, in ordine sia alla piacevolezza della lettura, sia alla fedeltà al testo originale. La ricordo sia per rendere omaggio allo studioso napoletano che mi donò il libro in cordiale contraccambio del mio *Filone Alessandrino e l'Ebraico* (1967) e in considerazione di una mia qualche competenza nella lingua ebraica (oggi ahimè completamente svanita!), sia per dichiarare il mio consenso con la ferma posizione assunta da Leanza sul dan-

⁶⁰ Cfr. Magazzù 1997a, 337 e Leanza n. 13.

⁶¹ Cfr. Bibl. n. 20, II.

noso pregiudizio che tra l'esegesi patristica e l'esegesi moderna della Scrittura (che sempre più spesso è polemicamente definita scientifica) ci fosse (o dovesse esserci) una frattura insanabile. D'accordo con Lui, sono oggi più che mai convinto che l'interprete moderno può in tanti oscuri *loci* biblici giovarsi dell'esegesi dei Padri anche là dove questi indulgono all'allegorismo più sfrenato⁶².

La seconda riguarda il romanzo agiografico *Nilo di Rossano. Fiore di melograno* di Gaetano Passarelli, studioso di civiltà bizantina e post-bizantina, soprattutto nell'Italia Meridionale. Il Passarelli, pur ispirandosi al *bios* di San Nilo, tradizionalmente attribuito al discepolo Bartolomeo di Rossano, si muove con una certa libertà nella trama degli avvenimenti e dei personaggi trädita dall'antico *bios*. L'innovazione più notevole riguarda la vicenda sentimentale che ruota attorno alla figura di Anna Triantafila, che ha attirato sul libro i fulmini dello scandalizzato priore di Grottaferrata.

Con apprezzabile equilibrio critico Sandro propone di valutare separatamente la ricostruzione storica e l'impianto letterario del romanzo. Per la prima è da apprezzare la fedeltà del quadro storico che fa da sfondo alla vicenda biografica di Nilo, del secondo la felice intuizione della rievocazione, che fa scorrere dinanzi alla mente di Nilo morente, come in un *flashback* della memoria gli avvenimenti salienti della sua lunga e travagliata esistenza.

Allusiva è l'immagine – dalla duplice valenza di simbolo terreno e spirituale – del melograno, che, presente nel sottotitolo, è il *fil rouge* del romanzo: il fiore vermiglio del melograno orna i capelli di Anna e un frutto di melograno spaccato è deposto sul petto di Nilo morto. Insomma, il romanziere più che la figura tradizionale del santo ha voluto tratteggiare quella dell'uomo, che lotta contro le proprie debolezze sino alla fine, quando in punto di morte esse sembrano sopraffarlo nel ricordo⁶³.

Ometto in questa rassegna la menzione di voci ben documentate in dizionari ed enciclopedie⁶⁴, di interessanti elzeviri apparsi sulla stampa locale⁶⁵, di conferenze⁶⁶.

⁶² Cfr. Bibl. n. 18.

⁶³ Cfr. Bibl. n. 94.

⁶⁴ Ricordo le voci *Giosuè* (n. 34), *Libri Sapientziali* (n. 35), *Eresiologi* (n. 51), *Origene* (n. 71).

⁶⁵ Ricordo i numeri 12 (sul Natale), 24 (sul numero dei Magi), 74 (su Sant'Oreste), 77 (su S. Domenica di Tropea)

⁶⁶ Come quella su *Cristianesimo e cultura classica*, una tematica molto in voga nello scorso secolo, trattata qui da Sandro in maniera brillante, ma non per questo meno scientifica; cfr. Bibl. n. 55.

9. *L'exitus biblico-classico di Sandro Leanza*

Al termine della rassegna, per tanti aspetti parziale e inadeguata, di un così dovizioso *curriculum studiorum*, rappresentato da un centinaio di pregevoli pubblicazioni prodotte in un trentennio, mi piace richiamare la vostra attenzione sulla personalità umana di Sandro Leanza, una persona timida e buona nel senso primigenio del termine o, se preferite, candida e anticonformista⁶⁷, ma una persona che ha vissuto gli ultimi mesi di vita con estrema dignità, coraggiosamente opponendo all'inarrestabile morbo le sue residue energie fisiche e spirituali.

Dal 15 al 20 aprile 1996 con Giorgio Otranto coordina a Trani il IV incontro seminariale di studio sui libri sapienziali; nelle lezioni tranesi lo studioso sintetizzò ai giovani studiosi di storia dell'esegesi il frutto delle sue ventennali appassionate ricerche sull'argomento, arricchendole di spunti e suggerimenti che l'*invida Mors* non gli consentirà di sviluppare⁶⁸.

Furono gli ultimi mesi sereni; alla fine di agosto l'esplosione del male e ai primi di settembre l'operazione di urgenza nel Policlinico Universitario di Messina. Qualche giorno dopo, Cesare Magazzù fu scherzosamente salutato da un Sandro, affaticato ma sereno, con le parole di *Ecclesiaste* 9,12 *sic capiuntur homines in tempore malo*: gli uomini non conoscono l'ora della morte, ma, come i pesci dalla rete e gli uccelli dal laccio, essi sono catturati in un tempo cattivo.

E durante la convalescenza a Palmi Sandro si mostrava parimenti ottimista e faceva progetti per il futuro: avrebbe preso un anno sabbatico, anche per ultimare la traduzione con note del *Commentario all'Ecclesiaste* di Girolamo, commissionatagli dal buon Quacquarelli, che (posso immaginarlo) lo tempestava con pressanti telefonate antelucane.

E l'11 ottobre, nella illusoria certezza che il *tempus malum* fosse stato superato, Sandro, fiaccato nel fisico, ma non nello spirito, parte per Roma e partecipa all'inaugurazione dell'anno accademico dell'Augustinianum. Qui per l'ultima volta parla della sua beneamata letteratura esegetica catenaria⁶⁹. Congedo o passaggio di testimone?

⁶⁷ Il 9 marzo 1991 Sandro Leanza leggeva a Napoli nell'ambito dell'XI Ciclo della *Lectura Patrum Neapolitana* il volume *La maga di Endor*, curato da M. Simonetti. Alla cena in Suo onore nel Ristorante Roof Garden "Enrico Caruso" dell'Hotel Vesuvio, nonostante il clima mite dell'incipiente primavera, Sandro si presentò con il suo imponente colbacco. Per il colbacco (originale) e per l'incedere maestoso il nostro ospite fu scambiato per un importante uomo d'affari russo e io nulla feci per rettificare la falsa impressione: l'accoglienza (e il prezzo) furono naturalmente all'altezza dell'illustre personaggio. Con grande soddisfazione dei commensali.

⁶⁸ Ne leggiamo il resoconto in Aulisa 1996.

⁶⁹ Gli Atti sarebbero usciti l'anno successivo; cfr. Bibl. n. 87.

Torna a Palmi e prepara la relazione per la Giornata di Studio su «La Diocesi di Squillace da Bisanzio a Roma tra passato e futuro» da lui organizzata per il 18 novembre 1996, ma le forze non gli consentono di parteciparvi, la relazione ultimata è letta dall'amico di sempre, Antonino Zumbo e sarà pubblicata negli Atti⁷⁰.

Su di essa Magazzù osserva che «si concludeva con una citazione del *De anima* di Cassiodoro: *quidquid dignitate intellectus erigitur, mortis iniuria non premitur*. Sarebbe troppo facile e retorico leggersi una premonizione. Io la considero un atto di fede di una coscienza limpida, sicura di avere profuso il proprio impegno per la scienza, per gli amici, per le istituzioni»⁷¹.

Non una premonizione io leggo nella *sententia* cassiodorea (l'ingiuria della morte non reca oltraggio al frutto di un intelletto decoroso), ma la consapevolezza, classica e insieme cristiana, che la tarma era prossima a consumare la tela. Un *exitus* quello di Sandro degno degli *exitus clarorum virorum* amati dai classicisti e dai cristianisti non pentiti!

A mo' di coronide riproduco qui il distico elegiaco che chiudeva il mio ricordo cosentino, nato da reminiscenze virgiliane e damasiane, che ho voluto lasciare tal quale, certo che esso non sarebbe dispiaciuto a Sandro:

TANTAS POST CVRAS REQVIES TIBI DOCTE LEANZA
CORDIBVS IN NOSTRIS FAMA SVPERSTES ERIT⁷².

Son trascorsi venti lunghi anni, profondamente mutato è il mondo, ma non il ricordo di Sandro Leanza, più vivo che mai nel cuore dei familiari e dei tanti amici e discepoli, che ancora ne deplorano la morte acerba e il fatto che «il cielo è geloso della terra e richiama i suoi favoriti dalle rive ingannatrici del tempo»⁷³.

⁷⁰ Cfr. Bibl. n. 63.

⁷¹ Cfr. Magazzù 1997a, 344.

⁷² «Dopo tanti affanni il riposo, o dotto Leanza, nei nostri cuori sopravvivrà il tuo buon nome».

⁷³ Citazione tratta da Madame de Staël, *Corinne ou l'Italie*, l. II, cap. III.

Bibliografia

1. Pubblicazioni di Sandro Leanza.

1. *Testimonianze della tradizione indiretta su alcuni passi del N. T. (Giov. VII,37-38 e altri passi)*, «Rivista Biblica» 15, 1967, 407-418.
2. *La dottrina di strumentalità nel carisma profetico-agiografico secondo la Bibbia e i Padri*, Messina 1969.
3. *L'esegesi di Arnobio il giovane al libro dei Salmi*, «VetChr» 8, 1971, 223-239.
4. *Motivi cristiani nelle Storie di Teofilatto Simocatta*, in *Umanità e Storia, Scritti in onore di Adelchi Attisani*, 2, Letteratura e Storia, Napoli 1971, 553-74.
5. *Citazioni e reminiscenze di autori classici nelle opere di Teofilatto Simocatta*, in *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, 2, Università di Catania, 1972, 573-90.
6. *L'esegesi biblica nell'età bizantina*, Chiaravalle Centrale (CZ), Industria Tipografica FRAMA, (s. d., ma 1972).
7. *Iura, verpe, per Anchialum (Marziale XI 94,8)*, «BStudLat» 3, 1973, 18-25.
8. *La classificazione dei libri salomonici e i suoi riflessi sulla questione dei rapporti tra Bibbia e scienze profane, da Origene agli scrittori medioevali*, «Augustinianum» 14, 1974, 651-666.
9. Rec. a S. Sabugal, *Christos. Investigación exegetica sobre la cristología joannea*, Barcelona 1972, «Bibbia e Oriente» 16, 1974, 213-14.
10. *L'esegesi di Origene al libro dell'Ecclesiaste*, Reggio Calabria, Edizioni Parallelo 38, 1975.
11. *L'intervento di Dio nella storia secondo la dottrina crisostomica della condiscendenza divina*, IV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma 5-7 maggio 1975), «Augustinianum» 16, 1976, 125-34.
12. *Perché il 25 dicembre è Natale*, «Gazzetta del Sud» 25, n. 350, del 23.12.76, p. 3.
13. *L'incidente di Antiochia nell'interpretazione dell'Antico Cristianesimo*, Messina 1976.
14. *I detti extracanonici di Gesù*. Dispensa per il corso monografico di Storia del Cristianesimo dell'Anno Accademico 1976-1977, Messina 1977.
15. *L'ambiente e l'origine del IV vangelo in un recente studio* [di O. Cullmann, *Le milieu johannique* 1976], «VetChr» 14, 1977, 153-61.
16. *La catena all'Ecclesiaste di Procopio di Gaza del Cod. Marc. gr. 22 (ff. 67^v-83^v)*, in *Studia Codicologica* 124, Berolini 1977, 279-89.
17. *Le catene esegetiche sull'Ecclesiaste*, «Augustinianum» 17, 1977, 545-55.
18. Rec. a Qohelet. Traduzione ritmica dall'originale ebraico e note a cura di C. Lepre, Bologna 1975, «Augustinianum» 17, 1977, 568-69.

19. *Il Commentario sull'Ecclesiaste di Dionigi Alessandrino*, in *Scritti in onore di Salvatore Pugliatti*, 5, Milano 1978, 399-429.
20. *L'Ecclesiaste nell'interpretazione dell'antico cristianesimo*, Messina 1978.
21. *Ancora sull'esegesi origeniana dell'Ecclesiaste*, in E. Livrea - G. A. Privitera (edd.), *Studi in onore di A. Ardizzoni*, 2, Roma 1978, 493-506.
22. *Procopii Gazaei Catena in Ecclesiasten, necnon Pseudochrysostomi Commentarius in eundem Ecclesiasten* edita a Sandro Leanza (CCh.SG 4), Turnhout-Leuven 1978.
23. *Eccl 12, 1-7: l'interpretazione escatologica dei Padri e degli esegeti medievali*, VI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma maggio 1977), *Studi sull'escatologia*, «Augustinianum» 18, 1978, 191-207.
24. *Come i Magi diventarono tre*, «Gazzetta del Sud» del 4.1.1978, 3.
25. *La letteratura anticristiana dal I al VI secolo. Parte I: Dalle origini a Celso*. Dispensa per il corso monografico di Storia del Cristianesimo dell'a. a. 1978-1979, Messina 1979.
26. *Sull'autenticità degli scolii origeniani della 'Catena sull'Ecclesiaste' di Procopio di Gaza*, in *Origeniana Secunda*. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977), *Textes rassemblés par Henri Crouzel, Antonio Quacquarelli*, Roma 1980, 363-69.
27. *Rec. a Catenae Graecae in Genesim et in Exodum. I. Catena Sinaitica* edita a F. Petit, Turnhout 1978, «Orpheus» 2, 1981, 237-41.
28. *Rec. a Philon d'Alexandrie. Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca*, Intr. Texte critique et notes par F. Petit, Paris 1978, «ByzZ» 74, 1981, 58-60.
29. *L'atteggiamento della più antica esegesi cristiana dinanzi all'epicureismo ed edonismo di Qohelet*, «Orpheus» 3, 1, 1982, 73-90.
30. *Sul Commentario all'Ecclesiaste di Didimo Alessandrino*, in *Studia Patristica* 18, Oxford-New York 1982, 300-316.
31. *Lettura cristiana della Bibbia oggi. Un ritorno alle origini*, in *Chi era S. Francesco da Paola*, Atti del 3° e 4° Convegno Milazzese 1981-1982, Milazzo (ME) 1982, 87-106.
32. *Aspetti esegetici dell'opera di Paolino di Nola*, in *Atti del Convegno. XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981)*, Nola, 20-21 marzo 1982, Roma s. d. (1983), 67-91.
33. *Un nuovo testimone della Catena sull'Ecclesiaste di Procopio di Gaza: il Cod. Vindob. Theol. Gr. 147 (CCh.SG 4 Supplementum)*, Turnhout-Leuven 1983.
34. *Giosuè*, in A. Di Berardino (a c. di), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 2, Casale Monferrato 1983, coll. 1529-1531.
35. *Sapienziali (Libri)*, ibid., coll. 3081-3096.
36. *Leanza S., Flavio Magno Aurelio Cassiodoro e la Calabria*, «La Provincia di Catanzaro» 2, 1983, fasc.1 (gennaio-febbraio), 31-35.

37. Rec. a M. Marin, *Ricerche sull'esegesi agostiniana della parabola delle 10 vergini*, Bari 1981, «Orpheus» 4, 1983, 156-58.
38. *Una pagina di Melitone di Sardi in Paolino di Nola*, «Orpheus» 5, 1984, 444-49.
39. *Due nuovi frammenti dionisiani sull'Ecclesiaste*, «Orpheus» 6, 1985, 156-61.
40. *Una versione greca inedita dell'Apparitus Sancti Michaelis* in Monte Gargano, «VetChr» 22, 1985, 291-316.
41. *Un capitolo sulla fortuna del "Commentario all'Ecclesiaste" di Girolamo. Il Commentario dello Ps. Ruperto di Deutz*, «CCC» 6, 1985, 357-89.
42. *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro*. Atti della settimana di studi Cosenza-Squillace 1983, a cura di S. L., Soveria Mannelli 1986.
43. *Sulle fonti del Commentario all'Ecclesiaste di Girolamo*, «Annali di storia dell'esegesi» 3, 1986, 173-79.
44. *Una precisazione a proposito di due recenti articoli su Melitone di Sardi e Paolino di Nola. Risposta a Cattaneo*, «Koinonia» 10, 1986, 89-90.
45. Rec. a A. Di Marco, *Il "perfetto" nei Vangeli. Grammatica ed esegesi*, Torino 1981, «Orpheus» 7, 1986, 226-27.
46. *Sul commentario all'Ecclesiaste di Gregorio d'Agiriento*, in V. Messina - S. Pricoco (edd.), *Il cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno*, Caltanissetta 1987, 191-220.
47. *Pour une réédition des scolies à l'Ecclésiaste de Denys d'Alexandrie, in Alexandrina*, Mélanges offerts à C. Mondesert, Paris 1987, 239-46.
48. *Le tre versioni geronimiane dell'Ecclesiaste*, «AnnSE» 4, 1987, 87-108.
49. Rec. a G. Franzoni, *Il diavolo mio fratello*, Soveria Mannelli 1986, «Incontri Meridionali» s. 3, 1-2, 1987, 199-204.
50. Rec. a *L'uomo è malvagio senza il diavolo*, «Gazzetta del Sud» del 7.3.1987, 3.
51. *Eresiologi*, in *Dizionario degli Scrittori greci e latini*, diretto da F. Della Corte, 2, Milano 1988, 855-60.
52. *Sul Commentario all'Ecclesiaste di Girolamo. Il problema esegetico*, in *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem, Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986), publiés par Y.-M. Duval, Paris 1988, 267-82.
53. *Un esempio poco noto di letteratura scolastica: i Commentarioli in Psalmos di Girolamo*, in *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone* (Studi Tardoantichi 5), Messina 1988 (ma 1995), 203-207.
54. *Profilo di Salvatore Costanza*, in *Polyanthema. Studi di Letteratura cristiana antica offerti a S. Costanza* (Studi Tardoantichi 7), Messina 1989, I-XIII.

55. *Cristianesimo antico e cultura classica*, «Echi» - Rivista culturale e notiziario di attività dell'Associazione culturale armerina "Ignazio Giordano", 1989, 7-22.
56. *Problemi di ecdotica catenaria*, in A. Garzya (ed.), *Metodologie della ricerca sulla tarda Antichità*. Atti del Primo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli 1989, 247-66.
57. Gregorio di Nissa, *Omellerie sull'Ecclesiaste*, Introduzione, traduzione e note a cura di S. L., (Collana di Testi Patristici diretta da A. Quacquarelli 86), Roma 1990.
58. *I condizionamenti dell'esegesi patristica. Un caso sintomatico: l'interpretazione di Qohelet*, «Ricerche Storico-Bibliche» 2, 1990, 25- 49.
59. *Vivarium Scyllacense e attività culturale dell'Istituto*, «Vivarium Scyllacense» 1,1, 1990, 109-11.
60. *Sant'Eufemia d'Aspromonte: due secoli d'autonomia*, «Incontri» 2,1, 1990, 1 e 8.
61. *Uno scoliaste del V secolo: Esichio di Gerusalemme*, «AnnSE» 8, 1991, 519-33.
62. *Sul metodo di Gregorio di Agrigento*, in *Polyanthema. Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza*, 2, Messina 1991, 271-80.
63. Rec. a G. Passarelli, *Nilo di Rossano. Fiore di melograno*, Reggio Calabria 1990, «Incontri Meridionali» 3, 1991, 368-70.
64. *Gregorio Magno e l'Ecclesiaste* in L. Giordano (a c. di), *Gregorio Magno. Il Maestro della comunicazione spirituale e la tradizione gregoriana in Sicilia*, Atti del Convegno gregoriano di Vizzini (10-11 marzo 1991), Catania 1992, 113-127.
65. *L'esegesi patristica di Qohelet. Da Melitone di Sardi alle compilazioni catenarie*, in *Lecture cristiane dei Libri Sapienziali*, Atti del XX incontro di studiosi sull'antichità cristiana (Roma 9-11 maggio 1991), *Studia Ephemeridis "Augustinianum"* 37 (1992), Roma 1992, 237-50.
66. *Il traduttore è d'umor nero. Notazioni sulla Vulgata dell'Ecclesiaste*, in L. Holtz - J. C. Fredouille - M.-H. Jullien (edd.), *De Tertullien aux Mozarabes. I. Antiquité tardive et christianisme ancien (III-VI^e siècles)*, *Mélanges offerts a Jacques Fontaine* membre de l'Institut à l'occasion de son 70^e anniversaire, Paris 1992, 107-10.
67. Rec. a G. Rinaldi, *Biblia Gentium*, Roma 1989, «VetChr» 29, 1992, 215-20.
68. *Cassiodoro. Dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Squillace, 25-27 ottobre 1990), a cura di S. L., Soveria Mannelli 1993.
69. *I commenti a scolii. Contributo alla storia dell'esegesi patristica*, «Itinerarium» 1, 1, 1993, 31-42.
70. *Le Omellerie sull'Ecclesiaste di Gregorio di Nissa e l'esegesi cristiana antica dell'Ecclesiaste*, in S. G. Hall (ed.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesias-*

- tes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St Andrews, 5-10 September 1990), Berlin-New York 1993, 337-59 (la redazione aggiornata è pubblicata anche in «Messana» 16, 1993, 5-27).
71. Origene, in E. Norelli (ed.), *La Bibbia nell'Antichità cristiana*. I. *Da Gesù a Origene*, Bologna 1993, 377-407.
 72. Rec. a S. *Hieronymi Opera. Pars III. Opera Polemica. 2: Dialogus adversus Pelagianos* cura et studio C. Moreschini, Turnholt 1990, «BStudLat» 23, 1993, 128-30.
 73. *Altre due versioni greche inedite dell'Apparition Sancti Michaelis* in Monte Gargano, in *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia Meridionale fra Tarda Antichità e Medio Evo*, Atti del Convegno Internazionale di Monte S. Angelo (18-21 novembre 1992), Bari 1994, 85-93.
 74. S. Oreste: ipotesi per l'interpretazione di un toponimo, «Incontri» 6,1, 1994, 3-4.
 75. Cassiodoro esegeta. L'interpretazione dei Libri salomonici, in A. Carile (a cura di), *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente*, Ravenna 1995, 373-90.
 76. *Calabria Cristiana*. Atti del Convegno di Studi di Palmi-Cittanova 21-25 novembre 1994, «Acqua Viva» 1, 1995, 91-106.
 77. S. *Domenica di Tropea*, «Incontri» 7,4, 1995, 4-5 e 8,1, 1996, 4-7.
 78. *Pasqua-Passione e Pasqua-Passaggio. L'interpretazione della Pasqua nel cristianesimo antico da Melitone di Sardi a Origene*, «Itinerarium» 3, 4, 1995, 143-50.
 79. Rec. a M. Harl, *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris 1993, «Cassiodorus» 1, 1995, 294-309.
 80. *L'esegesi biblica cristiana antica: scolii e catene*, in C. Moreschini (ed.), *Esegesi, parafrasi, compilazione in età tardoantica*. Atti del Terzo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi (Pisa 7-9 ottobre 1993), Napoli 1995, 209-227.
 81. Rec. a *Catena Hauniensis in qua saepe exegesis servatur Dionysii Alexandrini nunc primum edita* ab A. Labate (CCh.SG 24), Turnhout 1992, «Orpheus» 16, 1995, 197-200.
 82. *L'esegesi poetica di Michele Psello sul Cantico dei Cantici*, in U. Criscuolo - R. Maisano (edd.), *La poesia bizantina*, Atti della terza Giornata di studi bizantini sotto il patrocinio della Associazione Italiana di Studi Bizantini (Macerata 11-12 maggio 1993), Napoli, Istituto Universitario Orientale («ITAAOEAΛHNKA», Quaderni, N° 8) 1995, 143-61.
 83. *Paulinus von Nola*, in *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York 1996, vol. 26/1-2, 129-133.
 84. *L'esegesi del Levitico nella tradizione catenaria*, «Annali di Storia dell'esegesi» 13, 1, 1996, 211-27.

85. *Salvatore Costanza*, «Cassiodorus» 2, 1996, 457-59.
86. *A proposito di una recente edizione del presunto "Commentario all'Ecclesiaste" di Evagrio Pontico*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 33, 1997, 365-98.
87. *La letteratura esegetica in frammenti: la tradizione catenaria*, «Augustinianum» 37, 1997, 25-36.
88. *Bilancio del Convegno*, in *Sant'Eufemia d'Aspromonte*. Atti del Convegno di Studi per il bicentenario dell'autonomia (Sant'Eufemia d'Aspromonte 14-16 dicembre 1990), Soveria Mannelli 1997, 329-334.
89. *Gerolamo e la tradizione ebraica*, in C. Moreschini - G. Menestrina (edd.), *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo*, Brescia 1997, 17-38.
90. *I libri salomonici in Paolino di Nola*, in G. Luongo (ed.), *Anchora vitae*. Atti del II Convegno Paoliniano nel XVI Centenario del Ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile 18-20 maggio 1995), Napoli-Roma 1998, 349-64.
91. *Il mistero pasquale nella Chiesa delle origini e nei Padri*, in G. Russo (ed.), *Gesù Cristo morto e risorto per noi consegna lo Spirito*, Torino 1998, 7-30.
92. *Calabria Cristiana. Società, Religione, Cultura nel territorio della Diocesi di Oppido Mamertina-Palmi, dalle origini al Medioevo*, Atti del Convegno Palmi-Cittanova, 21-25 novembre 1994, a cura di S. L., Soveria Mannelli 1999.
93. *Girolamo traduttore dell'Ecclesiaste. Tra psicanalisi e filologia*, in *Monumenta Humanitatis. Studi in onore di Gianvito Resta*, 1, Messina 2000, 223-29.
94. *Il Vivarium di Squillace tra greicità e latinità*, «Vivarium Scyllacense».

2. Necrologie e ricordi

- Aronica 1997 = F. Aronica, *In ricordo di Sandro Leanza, un amico indimenticabile*, «Itinerarium» 5,8, 1997, 13-16.
- Aulisa 1996 = I. Aulisa, *I libri sapienziali nell'esegesi patristica* (Trani, 15-20 aprile 1996), «VetChr» 33, 1996, 403-407.
- Barbàra 1997 = M. A. Barbàra, *Sandro Leanza (1940-1996)*, «AnnSE» 14, 1997, 221-22.
- Cutino 2010 = M. Cutino, *Leanza Sandro*, in F. Armetta (a c. di), *Dizionario enciclopedico dei pensatori e dei teologi di Sicilia. Sec. XIX e XX*, 4, Caltanissetta - Roma 2010, 1740-1743.
- Magazzù 1997a = C. Magazzù, *Sic capiuntur homines in tempore malo. Ricordo di Sandro Leanza*, «Orpheus» 18, 1997, 335-344.
- Magazzù 1997b, = C. Magazzù, *In ricordo di Sandro Leanza (1940-1996)*, «VetChr» 34, 1997, 375-378.
- Nazzaro 1999 = A. V. Nazzaro, *Sandro Leanza e l'esegesi biblica dei Padri*, «Filologia Antica e Moderna» 16, 1999, 113-20.

Nazzaro 2003 = A. V. Nazzaro, *Ricordo di Marcello Gigante*, Salerno 2003.

Rhodio 2004 = G. Rhodio, *Per Sandro Leanza*, in *Ad Contemplandam Sapientiam. Studi di Filologia Letteratura Storia in memoria di Sandro Leanza*, Soveria Mannelli 2004 (Pubblicazione finanziata dal Dipartimento di Studi Tardoantichi, Medievali e Umanistici dell'Università degli Studi di Messina e dall'Istituto di Studi su Cassiodoro e sul Medioevo in Calabria di Squillace), VII-VIII.

Salemme 1976 = C. Salemme, *Marziale e la «poetica» degli oggetti: struttura dell'epigramma di Marziale*, Napoli 1976.

Sfameni Gasparro 2004 = G. Sfameni Gasparro, *Premessa a Ad Contemplandam Sapientiam*, op. cit., V-VI.

Da ricordare, infine, il commosso necrologio redatto per «Cassiodorus» 3, 1997, 452-54 dalla Direzione e dal Comitato Scientifico della Rivista.

Abstract: My paper aims at making no commemorative, but critical review of the scientific as well as human personality of Sandro Leanza, professor of Ancient Christian Literature at University of Messina until 1996, when he prematurely died. He gained international fame for his exegetical researches in which he was particularly skilled, that's to say the patristic exegesis of the Bible, especially Commentaries made up scholia (or scholiastic exegetical works) as well as biblical chains (or *biblicae catenae*).

ANTONIO V. NAZZARO
antoniovincenzonazzaro@alice.it

STUDI

Note sulle traduzioni latine del Commentario al *Cantico dei cantici* di Filone di Carpasia*

MARIA ANTONIETTA BARBÀRA

Il Commentario al *Cantico dei cantici* che Filone vescovo di Carpasia nell'isola di Cipro compose verso la fine del IV e l'inizio del V secolo, dedicandolo al presbitero Eustazio e al diacono Eusebio, documenta in uno stile semplice l'identificazione tradizionale dei due sposi, protagonisti del libro biblico, in Cristo e la Chiesa. Si legge nel vol. 40 della Patrologia Greca¹: l'edizione riproduce la *princeps* romana curata nel Settecento da Mons. Michel'Angelo Giacomelli, che aveva aggiunto al testo greco la propria traduzione latina e una dotta *Praefatio* in cui citava le due versioni latine precedenti². La prima di queste era stata eseguita nel VI secolo da Epifanio Scolastico, su richiesta di Cassiodoro a Vivarium in Calabria, ed era nota a Giacomelli nell'edizione curata, per la prima volta, da Mons. Pier Francesco Foggini, coadiutore nell'ufficio di secondo Custode della Biblioteca Vaticana, studioso dotato del nuovo senso storico che caratterizza opere di uomini illustri del periodo dell'Illuminismo, abile nel maneggiare la critica delle fonti³. La seconda versione citata da Giacomelli era stata ad opera di Stefano Salutati, nativo di Pescia, il cui *floruit* si pone fra il 1531 e il 1536, periodo in cui egli fu

* Si riproduce il testo della relazione tenuta alle VII Giornate di Letteratura cristiana antica, Roma, Univ. LUMSA, 5 ottobre 2018.

¹ PG 40, 28-153.

² Giacomelli 1772: «Graecum textum adhuc ineditum, quamplurimis in locis depravatatum, emendavit et nova interpretatione adjecta primus in lucem protulit V. C. Michael Angelus Giacomellus, Archiepiscopus Chalcedonensis, Romae anno 1772». Cf. l'*incipit* della *Praefatio* (= PG 40, 9-26): «De Philone, ejusque commentario in Canticum canticorum, et de duabus ejusdem commentarii Latinis versionibus, altera antiqua, recentiore Stephani Salutati altera; tum quid in ejus editione praestiterim, quaedam existimo me praefari oportere, ne quid lectoribus hujus Philonis cognoscendi cupidus ipse videar defuisse». L'*editio princeps* fu riprodotta da Galland 1773, prima che in PG 40.

³ Foggini 1750: il titolo riporta l'attribuzione del testo greco del Commentario data da Cassiodoro, per errore, non a Filone ma al vescovo Epifanio di Cipro (*Inst. div. litt.* 1,5,4); l'errore si ritrova oggi in qualche autore (ad es., Blatt 1938, 236), sebbene sia stato corretto da Garet 1679, 542. Su Foggini, noto per aver sostenuto lo sviluppo delle idee gianseniste a Roma, animatore del Circolo dell'Archetto, cf. Dammig 1945, 63-111. La versione di Epifanio Scolastico è stata edita criticamente da Ceresa-Gastaldo 1979.

professore di lettere greche nell'Università di Bologna; la versione, edita a Parigi nel 1537, fu apprezzata e divulgata dal teologo francese e specialista di patristica Marguerin de La Bigne, che nel 1579 la inserì nell'*Appendix* della sua *Bibliotheca*, la prima collezione in Francia contenente gli scritti dei Padri della Chiesa e di autori ecclesiastici, in latino⁴.

Un'altra versione del Commentario al *Cantico* di Filone è pervenuta, frammentaria, in lingua etiopica, insieme con due opere a lui pure attribuite e che gli appartengono, essendo accomunate al Commentario da elementi linguistici ed ermeneutici: un voluminoso commento al *Corpus Paulinum* e un'Omelia Pasquale, che confermano le buone capacità esegetiche di Filone⁵.

I meriti di Filone interprete della Scrittura furono riconosciuti nel tempo: il suo Commentario al *Cantico*, oggi poco noto, attrasse l'interesse non solo di Cassiodoro, ma anche di studiosi ed eruditi nel Cinquecento e nel Settecento. Filone emerge come esegeta, oratore, omileta, nei dettagli biografici su lui che La Bigne prepose alla versione di Salutati: il *clericus* Filone, uomo pio, *vir sanctus*, era stato tra gli oratori prescelti dagli imperatori (Onorio e Arcadio) per un'importante missione ed era molto stimato da Epifanio di Salamina che lo ordinò Vescovo⁶. Nel VI secolo il suo Commentario al *Cantico* godeva di citazioni nella *Topographia christiana* di Cosma Indicopleuste⁷; numerosi suoi estratti furono accolti in più catene esegetiche greche, come nell'Epitome sul *Cantico* di Procopio di Gaza († 528-530 ca.), e trasmessi in manoscritti datati dal XII al XVI secolo⁸.

Ciò nonostante, al Commentario, che presenta punti di contatto con l'esegesi di Ippolito e di Origene, è stato riconosciuto un carattere compilativo e mediocre⁹. E già nel Cinquecento forse si nutrivano dubbi riguardo al-

⁴ La Bigne 1579; sull'edizione, con correzioni dell'Inquisizione, cf. Engammare 1993, *123, C 457; su M. de La Bigne, appartenente all'antica famiglia dei signori La Bigne, cf. Piolin 1870.

⁵ La versione etiopica è trasmessa dal codice JE300E (MS 119 nell'Arcivescovado Etiopico di Gerusalemme), sec. XIV-XV, probabilmente appartenuto a pellegrini Etiopi diretti alla Terra Santa: Tedros 2008 (74 e n. 6: i due commenti, il *Corpus Paulinum* – sebbene oggetto di un frettoloso giudizio negativo: cf. Cowley 1988, 282 – e l'Omelia Pasquale, arricchiscono la conoscenza, oltre che della lingua etiopica arcaica, anche della strategia di traduzione). Riguardo all'Omelia Pasquale cf. Raineri-Tedros 2003; Voicu 2004.

⁶ La Bigne 1579, 1701 s.

⁷ Cosma Indicopleuste, *Top.* X, 57-58, trasmette quattro estratti del Commentario (ἐκ τοῦ ὑπομνήματος) di Filone, sui vv. 1,2.4, e 7,6-7 (Wolska-Conus 1977, 295-297).

⁸ Auwers 2011; Id., 2011a, 3 (le catene sul *Cantico*), 359-387 (gli estratti filoniani nell'Epitome).

⁹ Cf. Siegmund 1949, 128: «... ziemlich wertlos». Per il commento al *Cantico* di Ippolito, Garitte 1965; per l'esegesi di Origene, Baehrens 1925.

l'integrità del suo testo greco, qual è pervenuto: Salutati conosceva l'opinione di alcuni, che il *Cantico* era stato interpretato anche dai dedicatari dell'esegesi filoniana, Eustazio ed Eusebio – sulla cui richiesta Filone a suo dire aveva composto il Commentario – e dai tre commenti se ne era fatto uno solo che li congiungeva¹⁰. Si è poi evidenziato che la tradizione diretta del Commentario qua e là diverge dalla versione latina di Epifanio Scolastico, dalle citazioni di Cosma, dalle redazioni documentate dai tipi catenari; e si è supposta l'esistenza di due redazioni greche del Commentario, l'una rappresentata dai codici greci, l'altra dalle citazioni di Cosma¹¹; si è ritenuto che il testo greco del Commentario edito in PG 40 non rappresenti l'originale¹². Ma i frammenti trasmessi da Cosma, anche quando il loro testo differisce dal Commentario, con questo concettualmente convergono; rimane verosimile che l'edizione filoniana, all'inizio una soltanto, nel corso della trasmissione si sia alterata, magari a causa della sua diffusione¹³; e probabilmente anche le redazioni testuali trasmesse dalle catene permettono di risalire il più possibile vicino all'originale perduto¹⁴.

È auspicabile dunque disporre di una nuova edizione del Commentario, sulla base di un attento vaglio della tradizione diretta e pure catenaria, e che tenga conto delle tre versioni latine, non solo di Giacomelli ma pure di quelle

¹⁰ Salutati si guarda dal condividere l'opinione e dà credito alla testimonianza di Suda che attribui lo ὑπόμνημα a Filone di Carpasia; La Bigne 1579, 1701 s.: «Ex Stephani Salutati Epistola dedicatoria ad Nicolaum Bargilesium presbyterum Bononiensem: plures fuisse videntur, qui hosce commentarios in Canticum canticorum confecerint. Nam qui Philonis nomine circumfertur apud Graecos, breve admodum opusculum est. Sed sunt qui velint ab Eustathio quoque, et Eusebio, quorum rogatu Philo ipse commentarium hunc confecerat, interpretatum esse, unumque ex tribus esse coniunctum. Quod an ita sit, haud temere ausim affirmare. Nam de Philone testis est Suidas hisce verbis: Φίλων Καρπάθιος ἔγραψεν ὑπόμνημα εἰς Ἄισμα τῶν Ἀισμάτων».

¹¹ Giacomelli 1772, *Praef.* II = PG 40, 18C: «Admonendus est lector locum illum a Cosma Aegyptio allatum, aliaque multa eumdem locum praecedentia et subsequencia, quae in Epiphaniiano commentario leguntur [...], a Graeco Philonis quem hac editione nostra modo producimus, abesse; ea vero in Graecis, quos habemus, exemplaribus ideo deesse existimaverim, quod duo fuerint Philoniani commentarii editiones antiquae, quarum primam nostri codices Graeci repraesentent; non secundam, qua utebatur Cosmas Aegyptius, ubi Philo alia quaedam addiderit».

¹² Cf. Riedel 1898, 76 s.

¹³ Cf. Barbàra 2005, 134.

¹⁴ Cf. Auwers 2011a, 359 s. Là dove la versione di Epifanio appoggia la tradizione diretta mentre le catene concordano tra loro, non si può escludere che i catenisti abbiano avuto a loro disposizione una recensione del testo filoniano diversa da quella pervenutaci in tradizione diretta: *ibid.*, 372 e 387.

di Epifanio e di Salutati, nonostante le riserve espresse in passato su queste due¹⁵. Può risultare utile anche la versione etiopica che, ad opera di «un dotto bilingue», è spesso servile del testo greco fino al punto da non rispettare la sintassi abituale della lingua etiopica e da usare spesso un lessico creato per riprodurre fedelmente l'originale¹⁶. Si potrebbe valutare infine se siano sempre giustificate le precisazioni e correzioni apportate da Giacomelli rispetto alle precedenti traduzioni latine, di Epifanio e di Salutati: a mio avviso, ciascuno dei tre studiosi è testimone, oltre che del grande interesse che il Commentario filoniano suscitava, anche della tecnica di traduzione nella propria epoca.

La tradizione diretta greca è concentrata nell'Italia meridionale, in Terra d'Otranto: il più antico manoscritto è il Mutinense gr. 244, membranaceo della seconda metà del XII secolo, ff. 11-55. Dello stesso ambito geografico e secolo è il Vaticano gr. 2591, palinsesto che ricicla al suo interno fogli scritti in Egitto nel VI secolo testimoni di passi di *Ezechiele*, poi riutilizzati per vergare il Commentario al *Cantico* di Filone: membranaceo, consta di 45 fogli (il Commentario si interrompe al f. 45^r, in corrispondenza di PG 40, 132A lin. 11); era già conservato nella Biblioteca del Seminario di Molfetta 5. 7. VII, nonché a Napoli nella Biblioteca dei Padri Teatini a S. Paolo, nel cui Catalogo del sec. XVII risulta al n. 467¹⁷. In Terra d'Otranto furono copiati anche il Barberiniano gr. 334, cartaceo del XIII secolo, e il Romano Vallicelliano B. 72 risalente probabilmente all'inizio del Trecento¹⁸.

Nel Mutinense, nel Vaticano e nel Barberiniano sono identificabili tre testimoni che Giacomelli utilizzò e citò genericamente nella *Praefatio* all'edizione: un *Mutinensis* e un *Theatinus* per il quale egli si servì della collazione saltuaria effettuata da amici dotti; un *Barberinianus*, che egli collazionò personalmente sul proprio codice¹⁹. Ma quest'ultimo non è identificato²⁰: Gia-

¹⁵ Un breve resoconto di riserve espresse sulle versioni latine di Epifanio e di Salutati è in Ceresa-Gastaldo 1979, 11 e n. 7; Sagot 1981, 358. L'edizione critica del commentario di Filone è in corso ad opera di Jean-Marie Auwers, che gentilmente mi informa per e-mail; cf. <https://intranet.uclouvain.be/fr/repertoires/jean-marie.auwers>.

¹⁶ Secondo Sever J. Voicu, la collazione di tutti i codici greci contenenti il commento di Filone, comprese le catene, può raggiungere anche l'interessante obiettivo di risalire alla *Vorlage* della versione etiopica: Tedros 2008, 71.

¹⁷ I frammenti greci di Ez furono editi da Vaccari 1918; l'insigne biblista cita casi consimili di codici provenienti precisamente dalla Calabria.

¹⁸ Cf. Jacob 2000, 107.

¹⁹ Cf. Giacomelli 1772, *Praef.* II = PG 40, 14C «Mutinensis in bibliotheca serenissimi ducis Mutinae membranaceus [...] et qui est in bibliotheca Barberina bombycinus»; riguardo al Vaticano, *ibid.*, «membranaceus apud PP. Theatinos Neapoli in Domo Sancti Pauli», e V = 26C «Mutinensem, Theatinum aliosque codices, quibus-

comelli cita due manoscritti cartacei che ha collazionato, “recenti”, il primo dei quali si conservava presso l’illustrissimo Pompeo Compagnoni vescovo di Osimo dal 1740 al 1774, il secondo era di sua proprietà; e, seguendo un basilare principio della critica stematica, esposto in seguito da Giorgio Pasquali, li ritiene entrambi utili per l’edizione perché non sembrano derivare dagli altri codici, non sono *descripti*, come egli desume dalla diversità delle loro lezioni che va registrando²¹. Non pare sicura l’identificazione – proposta da Alfred Rahlfs – del Vallicelliano, che Giacomelli dice di aver collazionato di persona, con il Vallic. B. 72²². Testimoni del Commentario di Filone sono anche i codici Escorial, Ψ.I.3, a. 1580 ca., cartaceo, copiato dal bibliotecario cretese Nicola della Torre, nell’Escorial al servizio del re di Spagna Filippo II²³, e Bucarest, Academiei Române, 0518, del XVII secolo.

La traduzione di Epifanio è trasmessa dal codice Vaticano lat. 5704, che, datato al VI secolo, è verosimilmente la parte superstite di un codice dove a Vivarium Cassiodoro aveva raccolto più commenti sul *Cantico* per comodità dei lettori: i primi quattro libri del grande Commentario di Origene e le sue due Omelie; il breve Commento greco completo, in un sol libro, di Filone di Carpasia, che egli però erroneamente attribuiva a Epifanio di Salamina (*Epiphanius antistes Cyprius totum librum Graeco sermone uno volumine sub brevitate complexus est*); la traduzione latina dello stesso Commento di Filone di Carpasia che egli aveva fatto fare dall’amico Epifanio Scolastico (*hunc nos ut alios in Latinam linguam per amicum nostrum virum disertissimum Epiphanium fecimus Domino iuvante transferri*). Tutti questi scritti (per Filone la sola traduzione latina) egli fece riunire in un solo codice, *ut simul omnes legentibus offerantur qui tractatores unius voluminis extiterunt*²⁴. La provenienza dal-

dam in locis in quibus haerebam, ab amicis graecarum litterarum peritis inspiciendos curavi». Riguardo al codice Barberiniano, cf. Rahlfs 1914, 237. Riguardo all’attributo *bombycinus*, l’espressione *charta bombycina*, per indicare la carta, già nel Medioevo, cf. Wattenbach 1896, 142 s.; Santifaller 1953, 121 ss.

²⁰ Cf. Giacomelli 1772, *Praef.* II = PG 40, 14D.

²¹ *Ibid.*: «[...] et duo recentes manuscripti, alter chartaceus apud illustrissimum Auximanum Episcopum Pompejum Compagnonum, et meus alter itidem chartaceus: qui duo postremi etsi recentes, non tamen ex iis quos priore loco nominavi, descripti esse videntur [...] Non tamen dissimulabo, meum ex Barberino codice videri esse descriptum». Cf. Pasquali 1952, 41-108: «recentiores non deteriores».

²² *Ibid.*, V = PG 40,26B: «Codices duos Barberinum et Vallicellianum [...] inspexi, et cum iis meum codicem quam diligentissime contuli»; cf. Rahlfs 1914, 235; Barbàra 2005, 136, n. 200.

²³ Sull’Escorialense Ψ.I.3 (= gr. 423) cf. Rahlfs 1914, 422, che lo cita insieme ai quattro manoscritti suindicati; Andrés 1967 (4 s.) e 1969 (65-75 e 186). Sulla figura di Nicola della Torre cf. Graux 1880, XV e ss.

²⁴ Riguardo al passo – *Inst. div. litt.* 1,5,4 – mal compreso da qualche studioso con-

la biblioteca di Vivarium, ipotizzata da Pierre Courcelle e generalmente ammessa, induce a ritenere che il Vaticano lat. 5704 sia il manoscritto autografo di Epifanio Scolastico²⁵; pure se non fosse, esso è comunque una copia contemporanea a Epifanio. Il codice è anche prezioso testimone della revisione esaplaire del *Cantico* che, eseguita da Gerolamo, abitualmente utilizzata da Cassiodoro nelle sue citazioni, è intramezzata nella versione latina del Commentario: nonostante l'ignoranza progressiva delle lettere, valeva che per i testi canonici la traduzione in latino fosse scrupolosa, parola per parola, perché "nei testi sacri tutto fino all'ordine delle parole è mistero"²⁶. Nella storia della versione di Epifanio, che non sembra aver avuto grande diffusione, è anche l'interesse che essa suscitò nell'eminente letterato Émeric Bigot: questo la copiò dal Vaticano lat. 5704, col titolo *Expositio Epiphaniae episcopi Cyprii in Canticis Canticorum* in un suo piccolo codice, il Parigino gr. 3092, sec. XVII, ff. 1-103, che Garett ricordava di avergli visto tra le mani e che pure fu utilizzato da Pierre Sabatier durante il lavoro preparatorio della *Vetus Italica* del *Cantico*²⁷.

Epifanio, ritenuto talvolta traduttore modesto²⁸, è elogiato da Cassiodoro che lo definisce *vir disertissimus*. Diversamente da Rufino che fa osservazioni preliminari, non antepone prologo alle sue versioni e non parla di diritto alla traduzione libera; ma egli, come altri dei monaci a Vivarium, conosceva bene la lingua greca e la latina, con le rispettive regole grammaticali e la sintassi: Cassiodoro, il maestro, di tanto in tanto ha sottolineato la fedeltà dei suoi «amici», tra i quali erano Muziano e il presbitero Bellatore; ne leggeva le redazioni, intervenendo sul testo da tradurre e sulle versioni, scartando imprecisioni che inficiavano l'ortodossia²⁹. Epifanio tradusse oltre il Commentario al

temporaneo, cf. Leanza 1995, 389 s. e n. 78.

²⁵ Cf. Courcelle 1948, 364-367; tra gli altri, Ceresa-Gastaldo, 21 e 23 s., ma anche Vaccari 1958, 122, n. 2, che esclude l'ipotesi, avendo ravvisato nel Vat. Lat. 5704 errori di scrittura difficilmente ascrivibili ad Epifanio.

²⁶ Hier. *epist.* 57,5,2.

²⁷ Bigot eseguì la copia probabilmente nella Biblioteca Vaticana, dove il codice cassiodoriano era presente – secondo ipotesi di Courcelle – già prima del 1618 (cf. Sagot 1981, 360 e 362 ss.). Non è identificabile con il codice visto da Garett presso Bigot, invece, il codice Parigino gr. 3087, sec. XVII, autografo di Bigot, entrato nella Biblioteca Reale quando la biblioteca dello studioso fu messa in vendita (*ibid.*, 374 s.); esso è una copia del codice Barberiniano gr. 388, sec. XIII, testimone catenario sul *Cantico* (cf. Auwers 2011, XV e LII ss.). Su Bigot (1626-1689) cf. Doucette 1970.

²⁸ Blatt 1938, 235.

²⁹ Di Bellatore, definito da Cassiodoro «suo amico» (*amicus noster*) e *vir religiosissimus*, si conservava a Vivarium il *Commento alla Sapienza*. Di questo ci informa Cassiod. *inst.* 1,5,5: *cuius voluminis* (scil. *Sapientiae*) *expositionem presbyter Bellator octo libris se assumpsisse testatus est, quem cum aliis opusculis eius pariter sustinemus*. E ci

Cantico di Filone, anche il Commento ai *Proverbi* di Didimo³⁰ con esteso elogio dell'esegeta; si cimentò con vari documenti del Sinodo di Calcedonia, con le storie ecclesiastiche di Socrate, Sozomeno e Teodoreto. Quest'ultima versione, che gli fu affidata da Cassiodoro affinché l'Occidente conoscesse i continuatori della *Storia Ecclesiastica* di Eusebio, gli storici Socrate, Sozomeno e Teodoreto, dovette richiederli un impegno di ampio respiro; ebbe in Occidente considerevole successo, attestato da ben 137 manoscritti, presso gli scrittori ecclesiastici desiderosi di istruirsi nella storia della Chiesa del V secolo³¹.

Il Vivarium, dove Epifanio Scolastico lavorò, costituì il primo esempio di cooperazione letteraria organizzata a noi noto, che favorì la grande iniziativa di Cassiodoro di raccogliere nella biblioteca testi patristici. L'iniziativa, esemplificata dall'insieme di commenti sul *Cantico* tra cui la versione latina del Commentario di Filone, fu un modello per il raggruppamento di *opera omnia* dei Padri nella seconda metà del Cinquecento: fu allora che la versione di Salutati attrasse l'interesse dei settori culturalmente più intraprendenti del cattolicesimo, ormai consapevoli che i conflitti confessionali passavano per la produzione libraria e conveniva intraprendere una sistematica editoria orientata agli aspetti culturali strategici, quali i testi delle Scritture e dei Padri. L'impresa di Cassiodoro fu citata espressamente da La Bigne nella sua *Bibliotheca* (1575), in apertura; e, quattro anni dopo, la pubblicazione della versione latina del Commentario filoniano ad opera di Salutati, proprio nell'*Appendix* della stessa *Bibliotheca*, segnò l'ingresso dell'esegesi al *Cantico* del pio Filone nel contesto della Controriforma cattolica, contribuendo a stimolare la rinascita del fervore religioso: la lotta contro l'eresia protestante aveva indotto le

rende noti altri suoi commenti, a *Rut*, *Tobia*, *Ester*, *Giuditta*, *Maccabei*, e una versione delle Omelie di Origene su *Esdra*: *ibid.*, *passim*.

³⁰ *Ibid.*, 1,5,2: *In quo libro Didymus expositorem in Graeca lingua reperimus, qui ab amico nostro viro disertissimo Epiphonio in Latinum sermonem diligentissime, Domino iuvante, translatus est*. La versione latina di Epifanio si conserverebbe nell'antica versione latina della Catena sui *Proverbi* di Policrionio, comunemente nota come Catena del Peltanus: cf. Courcelle 1948, 382.

³¹ La *Historia Tripartita*, pubblicata per la prima volta nel 1523, è stata edita criticamente da Jacob-Hanslik 1952. Il modello greco, che Epifanio conosceva, fu la *Historia Tripartita* redatta nella prima metà del sec. VI da Teodoro il Lettore sulla base degli storici Socrate, Sozomeno e Teodoreto, riguardo agli avvenimenti degli anni 324-439. L'operazione letteraria di Epifanio, nella quale egli fu responsabile degli *excerpta* (cf. Hanslik 1971) e della versione, ha suscitato qualche intervento nel dibattito sulla conoscenza del greco da parte dei monaci di Vivarium e in generale nel VI secolo, sulla maestria di Epifanio traduttore di testi greci (cf. Ratti 2006, che segnala approssimazioni, controsensi, errori); ma il suo scopo principale fu di rendere fruibile l'opera in lingua greca a un pubblico che non era in grado di leggere l'originale.

istituzioni clericali a puntellare solidamente gli argomenti dei teologi cattolici, a mettere in luce i fondamenti ortodossi della fede cristiana.

L'*editio princeps* del Commentario al *Cantico* di Filone curata da Giacomelli è considerata il suo lavoro filologico più impegnativo, svolto in un ventennio. Leggendo nel 1750 l'antica traduzione latina del Commentario appena edita da Foggini, egli intuì correttamente che l'*Epiphanius* dell'intestazione era il traduttore latino, non l'autore dell'originale greco da identificare invece in Filone di Carpasia; subito divulgò le informazioni che possedeva sulla tradizione manoscritta del Commentario. Qualche anno dopo era già in pieno lavoro, come risulta dalla sua corrispondenza epistolare con Francesco Algarotti: nel 1758 Giacomelli dichiarava di avere tra le mani un testimone dell'inedito Commentario; due anni dopo forniva dettagli sull'impegnativo lavoro intrapreso per l'*editio princeps*³². Per anni Giacomelli interruppe il lavoro: nel 1768 scrisse all'amico Angelo Fabroni, priore della Basilica di S. Lorenzo a Firenze, di aver ripreso «il gran Ms. di Filone che scritto tutto di mia mano era per darsi fino da sei anni alla stampa [scil. dal 1762]. Voglio onninamente levarmelo dattorno»³³.

La via del sacerdozio che Giacomelli, nato da famiglia indigente, aveva intrapreso, gli aveva garantito i mezzi necessari per proseguire gli studi, fino a divenire oltre che grande matematico, fisico, poeta, anche buon conoscitore dei Padri della Chiesa latini e greci e pure della lingua ebraica. Era considerato il più eminente grecista italiano dei suoi tempi, alla luce delle *editiones principes* di autori greci che egli - l'unico grecista dell'Italia del Settecento - produceva, nonché delle sue versioni italiane di Eschilo, di Sofocle e di opere di Giovanni Crisostomo, di alto livello e riccamente commentate³⁴. Giacomelli dunque emergeva nel panorama culturale del suo tempo in Italia: l'entusiasmo rivolto nel Cinquecento in Italia allo studio del greco era decadu-

³² Aglietti 1791-1794, XIII.2.9, 369, 400 s. (Sonnino 2017, 37, n. 127): «un indiavolato codice greco tra mani, che mi bisogna copiare, e di un sì scellerato carattere... e il peggio è che mi bisogna renderlo presto» (anno 1758); «non ho per anco chiarito molti passi, che non voglio correggere di mia testa, ma voglio restituirgli alla vera lezione coll'ajuto de' codici» e, ridimensionando il valore letterario del Commentario, «il maggior travaglio consiste nel purgare il testo guasto da tanti errori, de' quali sono pieni non solo il codice mio, ma ancora tutti gli altri codici, che ho consultato. Ma quello che più mi pesa si è, che vi ho impiegato, e mi bisogna ancora impiegarvi un'enorme fatica, e dall'altra parte non vi è il pregio dell'opera» (anno 1760).

³³ Sonnino 2017, 203.

³⁴ Il ritratto di Giacomelli fu dato dal suo biografo e amico, il medico Antonio Matani nel 1775; cf. Sonnino 2017, 38 ss., 47 (riporta l'opinione entusiastica di Johann Joachim Winckelmann) e *passim*.

to, progressivamente, già nel secolo successivo³⁵; nel Settecento lo studio del greco era «quasi sconosciuto, e la filologia quasi interamente abbandonata», come rilevava amaramente Giacomo Leopardi³⁶.

La competenza filologica di Giacomelli, indiscussa, è espressa dalla sua considerazione che i codici “recenti”, *recentiores*, non sono meno importanti di codici *vetusti*, a meno che essi non siano *codices descripti*. E davanti al testo documentato dai codici del Commentario di Filone, «tutti guasti» e da correggere, esponeva a Fabroni il suo proposito di ricorrere non all'*emendatio* ma alla *divinatio*, sebbene solo in caso di necessità³⁷. Queste dichiarazioni programmatiche rassicurano sulla bontà della sua edizione. Ma il testo qua e là è stato corretto, magari sulla base di tradizione catenaria allora non ben conosciuta; sia la versione di Epifanio sia quella di Salutati sono state oggetto di frequenti puntualizzazioni da parte dello studioso, delle quali si potrebbe verificare se siano sempre condivisibili. Secondo sondaggi effettuati da Ceresa-Gastaldo, nonché da me, sull'antica versione, questa rende generalmente un testo greco che in sostanza è simile a quello pervenutoci³⁸. Tradurre in latino il greco è impegnativo: le parole composte, i participi, l'articolo, ed anche le metafore; ed è per dare una traduzione esatta che una sola parola greca va spiegata da due sinonimi latini. Certa libertà di Epifanio, che suscitava perplessità nel lettore del Settecento, corrisponde alla tecnica di traduzione sua e della sua epoca, all'adattamento del testo in vista di una sua diffusione. Si può anche ricordare l'affermazione di principio che, nell'eseguire una traduzione, non necessita rendere il termine greco con una parola latina³⁹, né cercare le sillabe e le lettere ma il senso⁴⁰.

Bibliografia

Aglietti 1791-1794 = F. Aglietti (cur.), *Opere del Conte (F.) Algarotti*, Edizione Novissima, 1-17, Venezia 1791-1794.

³⁵ Cf., tra l'altro, Roscalla 2016, 11-36.

³⁶ Cf. Binni 1969, IV, 1371.

³⁷ Giacomelli, in una lettera a Fabroni del 1768, così spiegava: «Lettori di buon gusto vogliono il vero testo dell'autore, non le immaginazioni dell'editore. Se si trattasse di alcuni pochi passi, può sollevarsi che l'editore proponga le sue emendazioni. Ma quando gli errori sono innumerabili, ogni uomo sensato dice: “costui dovea trovare altri codici; e su quelli fare le correzioni”. Quando poi tutti i codici sono guasti come gli ho trovati tutti di Filone, [...] allora siamo scusati se a quel che non si giunge per mezzo de' Mss. si prova di arrivarvi per *conjecturas*»: cf. Sonnino 2017, 203.

³⁸ Ceresa-Gastaldo 1979, «Introduzione», 27 s.

³⁹ Cic. *fin.* 3,15: *nec tamen exprimi verbum e verbo necesse est, ut interpretes inderti solent*.

⁴⁰ Hier. *epist.* 57,6: *alii syllabas aucupentur et litteras, tu quaere sententias*.

- Andrés 1967 = G. de Andrés, *Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, 3, *Códices 421-649*, Madrid 1967.
- Andrés 1969 = G. de Andrés, *El Cretense Nicolás de la Torre copista griego de Felipe II. Biografía. Documentos. Copias. Facsímiles*, Madrid 1969.
- Auwers 2011 = J.-M. Auwers, Procopii Gazaei *Epitome in Canticum canticorum* edita a J.-M. A. cum praefatione a J.-M. A. et Marie-Gabrielle Guérard curata, *CChr.SG* 67, Turnhout 2011.
- Auwers 2011a = J.-M. Auwers, *L'interprétation du Cantique des Cantiques à travers les chaînes exégétiques grecques*, Turnhout 2011.
- Baehrens 1925 = W. A. Baehrens, Origenes, *Homilien zum Hohelied, Kommentar zum Hohelied*, in *Rufins und Hieronymus' Übersetzungen*, GCS 33, Leipzig 1925.
- Barbàra 2005 = M. A. Barbàra, *Origene, Commento al Cantico dei cantici. Testi in lingua greca*, Bologna 2005.
- Binni 1969 = W. Binni, *Leopardi. Tutte le opere*, con la collaborazione di E. Ghidetti, 1-4, Firenze 1969.
- Blatt 1938 = F. Blatt, *Remarques sur l'histoire des traductions latines*, «C&M» 1, 1938, 217-242.
- Ceresa-Gastaldo 1979 = A. Ceresa-Gastaldo, *Philonis Carpasii Commentarium in Canticum canticorum ex antiqua versione latina Epiphanii Scholastici*, Editionem criticam cum prolegomenis, italica interpretatione, notis et indicibus curavit A. C.-G., (CP 6), Augustae Taurinorum 1979.
- Courcelle 1948 = P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948².
- Cowley 1988 = R. Cowley, *Ethiopian Biblical Interpretation. A Study in Exegetical Tradition and Hermeneutics*, Cambridge 1988.
- Dammig 1945 = E. Dammig, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII*, Città del Vaticano 1945.
- Doucette 1970 = L. E. Doucette, *Emery Bigot. Seventeenth-Century French Humanist*, Toronto 1970.
- Engammare 1993 = M. Engammare, *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche. Le Cantique des cantiques à la Renaissance. Étude et bibliographie*, Genève 1993.
- Foggini 1750 = P. F. Foggini, S. Epiphanii Salaminis in Cypro Episcopi *Commentarium in Canticum Canticorum, prodit nunc primum ex antiqua versione latina opera et studio P. F. F.*, Romae 1750.
- Galland 1773 = A. Galland, *Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum*, 9, Venetiis 1773, 713-769.
- Garet 1679 = J. Garet, *Magni Aurelii Cassiodori... Opera omnia*, 2, Rouen 1679.
- Garitte 1965 = G. Garitte, *Traité d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist*, CSCO 264, Louvain 1965.
- Giacomelli 1772 = M. Giacomelli, *Philonis Episcopi Carpasii Enarratio in Canticum canticorum*, Romae 1772.
- Graux 1880 = Ch. Graux, *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escorial. Episode de l'histoire de la renaissance des lettres en Espagne*, Paris 1880.
- Hanslik 1971 = R. Hanslik, *Epiphanius Scholasticus oder Cassiodor? Zur Historia ecclesiastica tripartita*, «Philologus» 115, 1971, 107-113.
- Jacob 2000 = A. Jacob, *Modena, Biblioteca Estense, Mutin. gr. 244*, in S. Lucà - P. Carnart (cur.), *Codici greci dell'Italia meridionale*, Roma 2000.

- Jacob-Hanslik 1952 = W. Jacob - R. Hanslik, *Cassiodori - Epiphani Historia Ecclesiastica Tripartita*, CSEL 71, Vindobonae 1952.
- La Bigne 1579 = M. de La Bigne, *Philonis Episcopi Carpathii in Canticum canticorum Interpretatio*, in *Appendix Bibliothecae Sanctorum Patrum, varia de Deo et rebus divinis complectens opuscula et fragmenta*, Parisiis 1579, 1701-1806.
- Leanza 1995 = S. Leanza, *Cassiodoro esegeta: l'interpretazione dei libri salomonici*, in A. Carile (cur.), *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente*, Ravenna 1995, 373-390.
- Matani 1775 = A. Matani, *Elogio di Michel'Angelo Giacomelli scritto da A. M.*, Pisa 1775.
- Pasquali 1952 = G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1952.
- Peltanus 1614 = Th. Peltanus, *Catena Graecorum Patrum in Proverbia Salomonis*, Antverpiae 1614.
- PG 40 = Φιλωνος ἐπισκόπου τοῦ Καρπασίου σὺν Θεῷ Ἑρμενεῖα εἰς τὸ Ἄισμα τῶν Ἀισμάτων. *Philonis episcopi Carpsasii, Deo juvante, Enarratio in Canticum canticorum*, 9-154.
- Piolin 1870 = P. Piolin, *Notice sur Marguerin de La Bigne théologal de Bayeux et grand doyen de l'Église du Mans (1546-1597)*, Caen 1870.
- Rahlfs 1914 = A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, Berlin 1914.
- Raineri-Tedros 2003 = O. Raineri - A. Tedros, *Filone di Carpasia: un'omelia pasquale trasmessa in etiopico*, in V. Ruggieri - L. Pieralli, *Eukosmia*. Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S. J., Soveria Mannelli 2003, 377-398.
- Ratti 2006 = S. Ratti, *Épiphanie traducteur dans l'Historia Tripartita: contresens et déformations*, «Göttinger Forum für Altertumswissenschaft» 9, 2006, 21-35.
- Riedel 1898 = W. Riedel, *Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche*, Leipzig 1898.
- Roscalla 2016 = F. Roscalla, *Greco che farne? Ripensare il passato per progettare il futuro. Manuali e didattica tra Sette e Novecento*, Pisa 2016.
- Sagot 1981 = S. Sagot, *Une récente édition du «Commentaire sur le Cantique des cantiques» de Philon de Carpasia*, «VChr» 35, 1981, 358-376.
- Salutati 1537 = *Philonis episcopi Carpathii in Canticum Canticorum Interpretatio*, Stephanus Salutato interprete, Parisiis 1537.
- Santifaller 1953 = L. Santifaller, *Beiträge zur Geschichte der Beschreibstoffe im Mittelalter*, Erster Teil: Untersuchungen, Graz-Köln 1953.
- Siegmund 1949 = A. Siegmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, München 1949.
- Sonnino 2017 = M. Sonnino, *Michel'Angelo Giacomelli. Aristofane 1. Un capitolo ignoto di storia degli studi classici nella Roma del Settecento*, Roma 2017.
- Tedros 2008 = A. Tedros, *La versione ረገጽ (etiopica) del commento al Cantico dei Cantici 1,2-14a di Filone di Carpasia*, «Laurentianum» 49, 2008, 71-119.
- Vaccari 1918 = A. Vaccari, *Codex Melphictensis rescriptus, Ezechielis fragmenta Graeca* edidit et commentario critico instruxit P. A. V., Romae 1918.
- Vaccari 1958 = A. Vaccari, *Recupero di un lavoro critico di S. Girolamo*, in *Scritti di erudizione e di filologia*, 2, Roma 1958, 83-146.
- Voicu 2004 = S. J. Voicu, *Filone di Carpasia e Pseudo Ippolito: di un'omelia pasquale tramandata in etiopico*, «Augustinianum» 44, 2004, 5-24.

Wattenbach 1896 = W. Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, Leipzig 1896³ (rist. Graz 1958).

Wolska-Conus 1973 = W. Wolska-Conus, Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, 3 (livres VI-XII, index), *SCh* 197, Paris 1973.

Abstract: We hope that we may have a critical edition of the Commentary to the *Song of Songs* by Philo of Carpasia, based on an attentive study of the direct tradition and that of catenae, which takes into account three Latin versions – of Epifanius Scholasticus (6th century), Stefano Salutati (1531-1536), Michel'Angelo Giacomelli (1772) – and an Ethiopian version.

MARIA ANTONIETTA BARBÀRA
mabarbara@unime.it

Nazianzenica XXIV. Metodio patriarca di Costantinopoli lettore di *Carmina* gregoriani

CARMELO CRIMI

La *Passio S. Dionysii Areopagitae, Rustici et Eleutherii* (BHG 554d)¹, trädita anonimamente, è attribuita a Metodio, nato a Siracusa e patriarca di Costantinopoli (843-847)², che viene esplicitamente indicato come autore dell'opera da Anastasio Bibliotecario³. In effetti, l'articolata complessità del periodare, l'*imagerie* ricercata, alcune peculiarità del testo in questione⁴ ci rimandano inequivocabilmente allo stile del campione dell'iconodulia⁵, sebbene non sia mancata qualche voce autorevole – peraltro priva di riscontri oggettivi – contraria a tale paternità⁶.

¹ L'edizione di Westerbrink 1937, 44-62, dipende dal *Leidensis Vulcanianus* 52, codice cartaceo del XV secolo, ff. 75r-77v, sommariamente descritto da Molhuysen 1910, 22. Il codice proviene dalla biblioteca dell'umanista Bonaventura Vulcanius (1538-1614), professore all'università di Leiden ed editore, anche *princeps*, di numerosi testi greci e bizantini (rassegna in Conley 2010). Sull'umanista cfr. i saggi raccolti in Cazes 2010 e l'ampia bibliografia conclusiva (455-475).

² Sul personaggio: Zielke 1999; *PmBZ* #4977/corr. (consultato online il 9 febbraio 2017).

³ L'informazione è contenuta nell'epistola dedicatoria (*MGH epist.* VII, 439,21-441,14 = *PL* 129,737B-739A) all'imperatore Carlo il Calvo che Anastasio premette alla versione latina della *Passio* in oggetto (*BHL* 2184). Anastasio scrive: *Huius autem passionis textum beatus Methodius, qui a sede apostolica Constantinopolim presbiter missus eiusdem urbis tenuit pontificium et extunc inter sanctos ab omnibus ob suae confessionis et agonis certamen veraciter veneratur et colitur, edidit pauca de multis praecedentibus scriptis excerpens* (*MGH epist.* VII, 441,7-10 = *PL* 129,738CD). Anastasio traduce in latino BHG 554d, non BHG 554, come scrive erroneamente Lapidge 2016, 26 nota 13.

⁴ Si noti, tra l'altro, ch'esso presenta peculiarità proprie dell'encomio: cfr. Hinterberger 2014, 36-39.

⁵ Per Metodio come esponente di *super-high style* cf. Ševčenko 1981, 293; Efthymiadis 2011, 103, ed anche Efthymiadis - Kalogeras 2014, 264.

⁶ Cfr. Loenertz 1950, 106 (=161); Loenertz 1951, 236 (182); Stiernon 1979, 1108. Al contrario Canart 1979, 348 s. nota 21, si esprime – giustamente – in favore della paternità metodiana: «il n'y a pas le moindre doute que le patriarche Méthode a composé un panégyrique de Denys l'Aréopagite, qui s'identifie avec BHG^a 554d (*inc.* 'Ο λόγος τῶν χαρίτων): le témoignage d'Anastase le bibliothécaire, qui l'a traduit, est décisif et le style, très caractéristique, confirme pleinement l'attribution». Per Efthymiadis 2011, 103, il testo in questione è «securely attributed» a Metodio. Sulle opere relati-

In questa nota intendo mettere in luce la citazione, nel nostro testo, di alcuni versi del Nazianzeno, e porla in relazione con quanto di simile accade in altri due testi agiografici del patriarca costantinopolitano⁷. Poco dopo l'inizio, la *Passio* racconta la reazione di Dionigi al discorso tenuto da Paolo all'Areopago⁸:

Ὡς γὰρ μόνον διέγνου⁹ τοῦ διδασκάλου ἐξ ἔργων τὸ στάσιμον καὶ τῇ εὐστόχῳ γεύσει τοῦ λόγου τὸν κόκκον ἐξεμασήσατο, ἀρπάζει τὸ βρώμα τῷ λίχνῳ τῆς δια-

ve alla leggenda di Dionigi Areopagita e sui suoi intrecci, oltre Loenertz 1950 e Loenertz 1951, cfr. Burgarella 2002, 976 (Roma nell'VIII secolo era «con ogni probabilità, il maggior centro di diffusione delle sue [scil. dello Ps.-Dionigi Areopagita] opere e della sua leggenda»); Di Branco 2006, 206-210; Podolak 2015, 179-201. Le recentissime edizioni critiche di BHL 2178 (l'anonima *Passio* che inizia con *Post beatam et gloriosam*, edita da Lapidge 2016, 42-50; la sua cronologia [*ibid.*, 25-32] non è esente da problemi), di BHG 554 (traduzione greca della precedente, in Podolak 2017, 310-321) e di BHG 556 (*l'Encomio di S. Dionigi Areopagita* composto da Michele Sincello, in Podolak 2015, 223-258) rappresentano il punto di partenza per chi voglia esaminare BHG 554d e collocarla all'interno della fitta trama di opere che trasmettono la leggenda di S. Dionigi. Sottolineo alcuni dati, apparentemente disparati, che mi sembrano significativi e che riguardano il ruolo di Metodio in tale contesto. Egli a Roma, dove risiede dall'815 all'821, si occupa di agiografia (cfr. Ehrhard 1937, 22-24) e di Dionigi (cfr. Hinterberger 2008, 124; Efthymiadis 2011, 103), e per le opere dello Ps.-Dionigi manifesta anche un interesse professionale da copista (cfr. Canart 1979, 345-349). Un passo di BHG 554d (§ 2, Westerbrink 1937, 48,2-3), ricorda τὸ ἐν χερσὶν ἡμῶν εὐρεθὲν τοῦ μακαρίου τούτου Διονυσίου μαρτύριον per un dato in esso presente – l'assegnazione al decimoquarto anno di Nerone del martirio dei SS. Pietro e Paolo – che si ritrova in BHL 2178 (§ 2, Lapidge 2016, 42) e in BHG 554 (Podolak 2017, 311,26-28). Metodio ha stretti rapporti personali, anche prima della fine del secondo Iconoclasmo (cfr. *Vita Mich. Sync.* 24 [Cunningham 1991, 98,13-15]), con il Michele Sincello autore dell'*Encomio* BHG 556. Infine, Anastasio Bibliotecario, nell'epistola dedicatoria della versione latina BHL 2184 di BHG 554d (cfr. *supra*, nota 3), scrive di aver trovato il testo da lui tradotto (cioè BHG 554d) in *maximo coenobiorum Romae sitorum* (MGH *epist.* VII, 440,10 = PL 129,737C). Per Sansterre 1983, I, 69, il monastero in oggetto «selon toute vraisemblance» doveva essere di monaci ellenofoni, forse proprio quello di S. Saba; cfr. anche II, 121 nota 92; II, 185 nota 120.

⁷ Vd. *infra*, note 37-38 e relativi contesti.

⁸ Il passo che segue, *pass. S. Dion.* 3 (Westerbrink 1937, 46,16-29), è stato collazionato con quanto ci trasmette qui il *Romanus Vallicellianus* B 55 (=V), ff. 232v-233r, membranaceo dell'XI secolo (questo codice è latore della *Passio*, indicata come Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου Πουστικού καὶ Ἐλευθερίου, ai ff. 232r-239v). Sul manoscritto, di cui ho preso visione grazie all'eccellente riproduzione reperibile nel sito www.internetculturale.it, cfr. Martini 1902, 26 s.

⁹ διέγνω *recte* V.

κρίσεως καὶ βενιαμίας¹⁰ ἐξ Ἀθηναίου τρισόλβια¹¹, ἅπερ κατήσθιεν¹² πρωίθεν τῶν φιλοσόφων ἀρπάγματα ὄψιμα ἐν δαπέδῳ Χριστοῦ προπάροιθεν ἔθηκεν¹³

Εἶξαν γὰρ μεγάλοιο θεοῦ¹⁴ λόγῳ, ὅς ῥα καλύπτει

πάντα φρενὸς βροτέοις¹⁵ στρεπτόν πολυειδέα μῦθον,

ὡς φήσιν¹⁶ ἄλλος Διονύσιος ὁ μέγας Γρηγόριος. Καὶ εὗρεν ὁ λύκος Βενιαμὴν¹⁷ τὸν ἄξιον σκύλακα καὶ τίθησι σὺν αὐτῷ τῆς πικρᾶς¹⁸ ἀμπέλου τῶν Ἰουδαίων τε καὶ ἀπίστων ἔθνων τοὺς φραγμοὺς εἰς χῶμα παντέλειον. Καὶ γεωργήσας Ἀθήνας οἶα τις καρποκόμος εὐφυῆς ἐπισκοπικώτατος¹⁹ ἔρχεται πρὸς τῇ Ῥώμῃ τὸν καθηγητὴν κὰν τούτῳ μιμούμενος. Πράξει δὲ μετὰ πότμον οἶα καὶ ζῶν τῷ διδασκάλῳ παρόμοια, ὡς δείξει κατὰ τόπον ὁ²⁰ λόγος ἐπελευσόμενος²¹.

¹⁰ *Lege* Βενιαμίας: cfr. *LBG*, I, p. 273, s.v. Βενιαμίζω «wie Benjamin werden». Si tratta di un *hapax*.

¹¹ L'uso assai frequente degli avverbi in -α è caratteristico di Metodios: cfr. Hinterberger 2008, 129: «Methodios verwendet auffällig viele Adverbia auf -α, von denen wiederum eine beträchtliche Anzahl ansonsten nicht oder kaum belegt ist». Anastasio traduce correttamente con l'avverbio *opime*: cfr. *infra*, nota 21.

¹² κατέδετο *recte* V; cfr. *Gen.* 49,27: Βενιαμιν λύκος ἄρπαξ· τὸ πρωινὸν ἔδεται ἔτι καὶ εἰς τὸ ἐσπέρας διαδώσει τροφήν.

¹³ Westerbrink 1937, 46, stampando da ὄψιμα fino ad ἔθηκεν come prosa, non ha riconosciuto che ὄψιμα ἐν δαπέδῳ Χριστοῦ προπάροιθεν ἔθηκεν è un esametro. Metodios ha semplicemente sostituito il *πρηνέας* dell'ipotesi del Nazianzeno (*carm.* II,1,1, 99: citazione dell'intero passo gregoriano *infra*, nota 30 e relativo contesto) con l'equivalente metrico ὄψιμα, che costituisce l'opportuna saldatura tra l'allusione a *Gen.* 49,27 (εἰς τὸ ἐσπέρας: vd. *supra*, nota precedente) e la citazione gregoriana che segue.

¹⁴ μεγάλιο θ(εο)ῦ V.

¹⁵ βροτῆς V, i.e. βροτέης *recte*: cfr. *humani* Anast. Bibl. (Westerbrink 1937, 47).

¹⁶ ὡς φη(σί) V, *lege* ὡς φησιν.

¹⁷ βενιαμιν V.

¹⁸ πικρᾶς *recte* V.

¹⁹ ἐπισκοπικώτατα V, i.e. ἐπισκοπικώτατα *recte*: cfr. *episcopalissime* Anast. Bibl. (Westerbrink 1937, 47). Per gli avverbi in -α in Metodios cfr. *supra*, nota 11; per quelli di grado superlativo cfr. Hinterberger 2008, 130. 138 s. Vd. pure Lampe, p. 532, s.v. ἐπισκοπικῶς, «episcopally, in the manner of a bishop». In *BHG* 554d, dunque, si asserisce esplicitamente l'episcopato ateniese di Dionigi, affermato anche da Michele Sinello nell'*Encomio* *BHG* 556 (Podolak 2015, 233,337-340), mentre in *BHL* 2178 (§ 4, Lapidge 2016, 43) Dionigi è ordinato *episcopus* da papa Clemente.

²⁰ ὁ *om.* V.

²¹ Quest'ultimo periodo anticipa quanto sarà detto al successivo § 11 (Westerbrink 1937, 56,16-18, e commento, 110 s.): Καὶ Παῦλῳ τῷ διδασκάλῳ ἀκολουθήσας μετὰ Ἀθήνας πρὸς τὰ ἐσπέρια, Παῦλον μιμεῖται καὶ μετ' ἐκτομὴν κάρας τὸν ἄριστον. L'intero brano qui riportato è così tradotto da Anastasio Bibliotecario (Westerbrink 1937, 47): *Ut enim tantummodo cognovisset magistri ex operibus stabilitatem, et compote gustu verbi granum mandisset, rapit escam gula discretionis, atque Benjamin opime ab Athenaeo factus, rapinas Philosophorum quas mane comedit, serotinus humi in*

«Non appena riconobbe dalle opere la saldezza del Maestro [*scil.* Paolo] e col suo gusto affinato mangiò il granello del Verbo, s'impadronisce del nutrimento con avida capacità di giudizio e, da Ateniese che era, divenuto assai felicemente come Beniamino, le cose che di buon mattino aveva divorato – quelle di cui i filosofi si erano impadroniti come preda –,

tardive le presentò al suolo dinnanzi al Cristo

perché cedettero al Verbo del grande Dio, che copre

ogni mutevole, multiforme discorso di mente mortale,

come afferma un secondo Dionisio, il grande Gregorio. E Beniamino il lupo [*scil.* Paolo] trovò il degno cucciolo e insieme a lui fa, delle siepi dell'amara vigna dei Giudei e delle genti infedeli, un cumulo totale di macerie. Dionisio, dopo aver coltivato, come un esperto agricoltore, il terreno di Atene nella sua sublime carica episcopale, va a Roma, imitando anche in questo la sua Guida. Farà pur dopo la morte le stesse cose che da vivo compiva, simili a quelle del Maestro, come a suo luogo mostrerà il prosieguo del discorso».

Il passo si incentra su un'allusione biblica e sulla citazione del Nazianzeno che si intersecano, giustapponendosi e chiarendosi l'una con l'altra. Metodio allude ad un passo delle "benedizioni di Giacobbe", *Gen.* 49,27: Βενιαμιν λύκος ἄρπαξ· τὸ πρωῒνὸν ἔδεται ἔτι καὶ εἰς τὸ ἑσπέρας διαδώσει τροφήν, «Beniamino è un lupo rapace, al mattino divorerà ancora e alla sera dividerà il nutrimento», sul quale ha operato la lettura patristica, a partire da Ippolito²²,

conspectu posuit Christi. Cessit enim magno Dei verbo, qui facile operit omnem sensus humani distortam et multifariam fabulam (ut ait alius Dionysius, magnus scilicet Gregorius): et invenit lupus Benjamin dignum catulum; et ponit cum eo amarae vitis Judaeorum ac infidelium nationum macerias in ruinam perfectam. Et cum excoluisset Athenas ac si quidem fructifer amplissimus, episcopalissime, venit Romam, praeceptorem etiam in hoc imitatus. Egit autem post mortem veluti et vivens, magistro comparia, sicut ostendet per locum sermo venturus.

²² Cfr. Hipp. ben. Jac. 28 (Diobouniotis-Veis 1911, 42,21-43,9 = Brière-Mariès-Mercier 1954, 114,2-13): «Βενιαμίν, λύκος ἄρπαξ τὸ πρωῒνὸν ἔδεται ἔτι· καὶ τὸ ἑσπέρας δίδωσι τροφήν» λύκον οὖν ἄρπαγα σαφέστατα Παῦλον τὸν ἀπόστολον ὠνόμασεν, ὃς ἐκ τῆς φυλῆς τοῦ Βενιαμίν ἐγεννήθη λύκος ἄρπαξ ἐν ἀρχῇ, σπαράσσων καὶ κατεσθίων τὰ πρόβατα τῆς ἐκκλησίας. ὡς καὶ αὐτὸς ὁ Παῦλος ὁμολογεῖ λέγων· «ὅτι οὐκ εἰμι ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος· διότι καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ· χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι, ὃ εἰμι». Διὰ τοῦτο δὲ καὶ Ῥαχὴλ τίκτουσα τὸν Βενιαμίν τότε ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ «υἱὸς ὀδύνης μου», προφητεῦουσα τὸ μέλλον, ὅτι ἐμελλεν ὁ Παῦλος ἐκ φυλῆς Βενιαμίν γεννηθεὶς ὀδυνᾶν καὶ θλίβειν τὴν ἰδίαν μητέρα, τουτέστιν τὴν ἐκκλησίαν, ἀναιρῶν πάντας τοὺς τὸ ὄνομα κυρίου ἐπικαλουμένους. ὅς, ἐν ἀρχῇ βλάσφημος καὶ διώκτης γεννηθείς, ὕστερον μετανοήσας μετέδωκεν πᾶσιν τὴν πνευματικὴν καὶ ἐπουράνιον τροφήν, αὐτὸς πρῶτος ἐν τοῖς ἔθνεσιν τὸν Χριστὸν εὐαγγελιζόμενος, ᾧ πιστεύοντες καὶ ἡμεῖς δῶμεν αἶνον τῷ θεῷ· αὐτοῦ γάρ ἐστιν ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

facendo del veterotestamentario Beniamino una prefigurazione di Paolo²³. Metodio, con i trasparenti ἀρπάζει e ἀρπάγματα, si richiama allo ἀρπαξ che nel passo genesiaco si riferisce a Beniamino e conia inoltre, per indicare la conversione radicale di Dionigi in seguito al discorso di Paolo sull'Areopago, l'*hapax* Βενιαμίσας, 'divenuto come Beniamino', cui aggiunge ἐξ Ἀθηναίου, 'da Ateniese che era'. Il dato della provenienza ateniese di Dionigi non è semplice notazione 'geografica', ma si colora di una precisa valenza culturale; egli è un convertito come Paolo e, seguendo le orme del maestro, rinnega i suoi trascorsi pagani: non più 'Ateniese', ma un nuovo Beniamino/Paolo. E se Paolo è prefigurato nel Beniamino di *Gen.* 49,27, l'Apostolo stesso è chiamato ὁ λύκος Βενιαμὴν (Βενιαμίν²⁴) e Dionigi, anche lui Βενιαμίσας²⁵, ne diviene lo σκύλαξ, il 'cucciolo', destinato a fare insieme al Maestro «delle siepi dell'amara vigna dei Giudei e delle genti infedeli, un cumulo totale di macerie»²⁶. La conversione dell'Areopagita significa l'abbandono di ciò che prima egli aveva 'divorato', cioè, fuor di metafora, le dottrine dei filosofi pagani, definite come ἀρπάγματα, 'prede', 'frutti di rapina'. In questo vocabolo – ripresa antifrastica dell'ἀρπαξ di *Gen.* 49,27 – c'è un'allusione all'idea diffusa dei *furta* dei filosofi pagani, secondo cui la loro sapienza deriva dall'Antico Testamento²⁷.

Metodio procede – qui come nelle altre sue opere²⁸ – per simboli e immagini, associandoli spesso creativamente. La menzione dell'origine ateniese di Dionigi avrà richiamato alla sua memoria un passo famoso del Nazianzeno, in cui questi ricorda i suoi anni di formazione letteraria trascorsi nell'antica capitale degli studi:

Μοῦνον ἔμοι φίλον ἔσκε λόγων κλέος, οὓς συνάγειραν
 Ἀντολίη τε δύσις τε καὶ Ἑλλάδος εὖχος Ἀθηναί²⁹.
 Τοῖς ἐπὶ πόλλ' ἐμόγησα πολὺν χρόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτοῦς

²³ Per una rassegna degli scrittori in cui si trova la prefigurazione Beniamino/Paolo cfr. Mara 2002 (per quanto riguarda Ippolito: 165-166). Paolo è chiamato ὁ νεώτερος Βενιαμίν da Gr. Nyss. *inscr. Ps.* 2,14 (GNO V, 148,2); *cant.* 10 (GNO VI, 309,9).

²⁴ Cfr. *supra*, nota 17.

²⁵ Cfr. *supra*, nota 10.

²⁶ È il tema veterotestamentario della vigna-Israele abbandonata alla devastazione (ad esempio: *Ps.* 79,9-14; *Is.* 5,4 s.; *Ger.* 5,10. 12,10 s.; *Ez.* 19,12-14), riletto secondo la prospettiva cristiana.

²⁷ Cfr. Westerbrink 1937, 87 s. Sul tema mi limito a ricordare, soprattutto per Clemente Alessandrino, Lilla 1971, 29-33; Wyrwa 1983, 298-316; Löhr 2000.

²⁸ Cfr. Crimi 2006, 154-158; Crimi 2017, 42-45.

²⁹ Nell'*Encomio di S. Dionigi Areopagita* di Michele Sincello (Podolak 2015, 224,62 s.) si utilizzano gli stessi vocaboli in riferimento ad Atene: Ἡ τίς τὰς Ἀθήνας ἀγνοεῖ, τὸ τῆς Ἑλλάδος εὖχος...

Πιρηνέας ἐν δαπέδῳ Χριστοῦ προπάροιθεν ἔθηκα
 Εἴξαντας μέγαλοιο Θεοῦ λόγῳ, ὃς βα καλύπτει
 Πάντα φρενὸς βροτέης στρεπτόν πολυειδέα μῦθον³⁰.

«Era a me cara soltanto la gloria delle lettere, che l'Oriente e l'Occidente ed Atene, vanto dell'Ellade, adunarono. Su di esse molto m'affacciai, per molto tempo, sì, ma anche queste le *presentai* prone al suolo innanzi a Cristo, sottoposte al Verbo del grande Dio, che copre³¹ ogni mutevole e multiforme discorso della mente mortale³²».

Va subito notato che Metodio ha alterato il testo di partenza, sostituendo il participio εἴξαντας del Nazianzeno con l'indicativo εἴξαν³³ seguito da un γάρ che rimpiazza metricamente la sillaba che viene a mancare. Il patriarca istituisce qui un significativo parallelismo – sottolineato anche dall'appellativo ἄλλος Διονύσιος con cui designa il Teologo³⁴ – tra le esperienze del-

³⁰ Gr. Naz. *carm.* II,1,1, 96-101 (i versi appaiono, quasi eguali, in II,2,7,43-48). Sono in corsivo i versi (o parti di verso) citati da Metodio.

³¹ Cioè 'oscura', 'vince', 'oltrepassa': cfr. Gr. Naz. *carm.* II,1,13,198 s. εἰ δὲ καλύπτει / Μῦθον ἐμὸν πολὺν τε νέων θράσος... «ma se l'insolenza dei giovani coprirà il mio dire e la canizie...».

³² Cfr. Crimi 2011, 356: «Da questi versi emerge soprattutto la consapevolezza che aderire al Logos per Gregorio significa atteggiare all'umiltà e alla sottomissione i propri *logoi* mortali e sottrarli all'ipoteca dell'effimero».

³³ Anastasio ha *cessit* (Westerbrink 1937, 47), che presuppone un εἴξεν: sarebbe cioè Dionigi a cedere al Verbo del grande Dio, mentre col plurale εἴξαν sarebbero invece gli ἀρπάγματα dei filosofi. Ritengo che il singolare (*cessit*) sia *lectio faciliior* rispetto al plurale, che rimanda all'ipotesi gregoriana meglio di quanto non faccia il singolare.

³⁴ Val la pena ricordare che Massimo il Confessore, nella lettera prefatoria degli *Ambigua ad Thomam* dedicati a passi difficili dello Ps.-Dionigi Areopagita e di Gregorio Nazianzeno, si esprime così, accostando i due personaggi in una comune *laus*: Εἰσὶ δὲ Διονυσίου καὶ Γρηγορίου κεφάλαια, τῶν ἁγίων ἐκείνων ὑπερευφύμων τε καὶ μακαρίων ἀνδρῶν, τῆς ὄντως ἐκλογῆς τῶν ἀνέκαθεν κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων θεῶ προσθεμένων, τῶν πᾶσαν ὡς ἀληθῶς τὴν ἐφικτὴν τοῖς ἁγίοις χύσιν τῆς σοφίας εἰσδεξαμένων, καὶ τῇ ἀποθέσει τῆς κατὰ φύσιν ζωῆς, ψυχῆς οὐσίαν πεποιημένων, καὶ διατοῦτο ζῶντα μονώτατον τὸν Χριστὸν ἐσχηκότων, καὶ τὸ δὴ μείζον εἰπεῖν, ψυχὴν αὐτοῖς τῆς ψυχῆς γεγεννημένον, καὶ διὰ πάντων ἔργων τε καὶ λόγων καὶ νοημάτων πᾶσιν ἐμφανιζόμενον, ὡς ἐντεῦθεν ἐκείνων μὲν οὐκ εἶναι πεπεῖσθαι τὰ προταθέντα, Χριστοῦ δέ, τοῦ κατὰ χάριν αὐτοῖς ἑαυτὸν ὑπαλλάξαντος (Janssens 2002, 4,19-29). «Esse sono dei capitoli di Dionigi e di Gregorio, quei santi di sì gran fama e beati, veramente appartenenti al numero di coloro che dall'alto sono stati scelti secondo il disegno eterno di Dio, i quali hanno ricevuto veramente tutta l'effusione della sapienza che fosse raggiungibile ai santi, e che, con il deporre la vita secondo natura, si sono fatti in sostanza d'anima e per questo motivo hanno posseduto, in modo esclusivissimo, il Cristo vivente, e, per dire ancora di più, il Cristo che è diventato per loro l'anima

l'Areopagita e di Gregorio, marcandone la somiglianza: Atene come scenario comune di studi e l'offerta dei λόγοι al Λόγος, senza che la subordinazione dei primi al secondo – nel caso del Nazianzeno – ne comportasse necessariamente la svalutazione o addirittura l'annullamento. Semmai, un pieno recupero dei λόγοι all'interno di un orizzonte diverso, capace di valorizzarne i semi di verità ch'essi racchiudono.

I tre versi del Nazianzeno citati da Metodio³⁵, fin qui esaminati, appartengono al carme in esametri II,1,1 *de rebus suis*. Val la pena notare, a questo punto, che in altri due testi agiografici del patriarca figurano brani di poesie, nella stessa lunghezza metrica, del Teologo. Nell'*Encomio di S. Agata* (BHG 38)³⁶ vengono citati letteralmente, del carme I,2,1, *In laudem virginitatis*, i versi 606-608 e, qualche linea dopo, 231-234³⁷. Inoltre, i versi 29-30 di I,2,2, *Praecepta ad virgines*, compaiono nella *Vita Theophanis confessoris* (BHG 1787z), 10³⁸: «Στάσις» γὰρ «ἐστὶν» φησὶν ὁ μέγας Γρηγόριος «κάκιστον». διὸ δὴ συμβουλευεὶ λέγων· «Ἐπείγειο δὲ³⁹ ὡς καταμάρψων⁴⁰, μέχρι σε καὶ πνύματην ἐπὶ βαθμίδα⁴¹ Χριστὸς ἀνάξει⁴²».

dell'anima, e lo hanno manifestato a tutti, con tutte le loro opere, parole e pensieri, sì che veramente crediamo che ciò che essi presentano non proviene da loro, da questa terra, ma da Cristo, che per sua grazia si è sostituito ad essi» (traduzione di Moreschini 2003, 574 s.).

³⁵ La citazione comprende quasi tutto il v. 99 di II,1,1, oltre che gli interi 100 s.: cfr. *supra*, nota 13.

³⁶ In Mioni 1950, 90.

³⁷ Cfr. Crimi 2006, 149-155, cui si rimanda per l'analisi dei versi e il loro adattamento al contesto metodiano. I vv. 606-608 descrivono i flussi lavici dell'Etna in eruzione, mentre i vv. 231-234 presentano l'immagine del flusso di un liquido che viene sottoposto a pressione all'interno di una conduttura. Il fatto che Metodio citi nell'arco di poche righe versi attinti allo stesso carme, ma tutt'altro che contigui, fa pensare ch'egli leggesse il componimento per intero e che lo conoscesse bene, dal momento che, utilizzandone alcuni versi, li combina secondo una individuabile logica associativa.

³⁸ In Latyšev 1918, 7,20-23, nonché in Spiridonov 1913, 120 (§ VI). In entrambe le edizioni il testo è dal *Mosquensis gr.* 159 (Vlad. 390), membranaceo del XII secolo (= *cod.*). Nessuno dei due editori stampa la citazione gregoriana distribuendola in versi, ma Latyšev 1918, 50, nel commento *ad locum* riporta i due versi come si leggono in PG 37,580: Καὶ στάσις ἐστὶ κάκιστον· ἐπείγειο δ' ὡς καταμάρψων, / Μέχρι σε καὶ πνύματην ἐπὶ βαθμίδα Χριστὸς ἀνάξει. Il componimento gregoriano in oggetto non gode tuttora di edizione critica.

³⁹ Ἐπείγειο δὲ] *corr.* Lat(yšev), *cl. Gregorii textu*, ἐπείγει ὁδὲ (vel ὁ δὲ) *cod.*, *littera τ post ἐπείγει deleta*, ἔπει γε ὥδε Spir(idonov): per questa indicazione e quelle delle tre note successive cfr. testi e apparati di Spiridonov 1913, 120, e di Latyšev 1918, 7.

⁴⁰ καταμάρψων] *corr.* Lat., καταμάρτων *cod.*, καταμάρπτων Spir.

⁴¹ ἐπὶ βαθμίδα] Spir. Lat., ἐπὶβαθμίδα *cod.*

⁴² ἀνάξει] *corr.* Lat., ἀνάξη *cod.* Spir.

I tre carmi in questione, II,1,1; I,2,1; I,2,2, – i più lunghi in esametri del Nazianzeno che ci sono stati trasmessi⁴³ – inauguravano regolarmente, nell'ordine, le antiche raccolte in metro dattilico delle poesie del Cappadocense messe in luce da Roberto Palla: Σ e Δ ⁴⁴, quella di cui l'*Ambrosianus* Q 77 sup. offre la parafrasi⁴⁵, nonché quella utilizzata (o una di quelle utilizzate) da Cosma di Gerusalemme⁴⁶. Donde la collocazione delle tre poesie all'inizio della *Gedichtgruppe* I⁴⁷. Metodio, che doveva leggerle in un testimone che risaliva ad una delle suddette raccolte⁴⁸, con l'inserire dei versi di questi componimenti in alcune sue opere in prosa, consegnò a queste ultime la sua ammirazione per il Nazianzeno, Teologo e poeta.

Riferimenti bibliografici

- Brière-Mariès-Mercier 1954 = *Hippolyte de Rome, Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse*, par M. Brière - L. Mariès - B.-Ch. Mercier, *Patrologia Orientalis*, XXVII, 1-2, Paris 1954.
- Burgarella 2002 = F. Burgarella, *Presenze greche a Roma: aspetti culturali e religiosi, in Roma fra Oriente e Occidente*. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XLIX, Spoleto 2002, 943-988.
- Canart 1979 = P. Canart, *Le patriarche Méthode de Constantinople copiste à Rome, in Palaeographica diplomatica et archivistica*. Studi in onore di Giulio Battelli, 1, a cura della Scuola speciale per Archivisti e Bibliotecari dell'Università di Roma, Roma 1979, 343-353.
- Cazes 2010 = *Bonaventura Vulcanius, Works and Networks. Bruges 1538-Leiden 1614*, Papers edited and introduced by H. Cazes, Leiden-Boston 2010.

⁴³ Il carme II,1,1 conta 634 versi, I,2,1 ne ha 732 e I,2,2 ne comprende 689.

⁴⁴ Palla 2010, 134: «Si possono ancora individuare due raccolte con parafrasi anonime, che ho siglato Σ e Δ . (...). La raccolta Σ si è poi modificata nella sua discendenza e si colgono due rami distinti, λ e σ (...). In λ abbiamo, nell'ordine, le *Gedichtgruppen* I, II, III e VIII, in σ mancano gli ultimi carmi della *Gedichtgruppe* I e la *Gedichtgruppe* II. La silloge Δ è caratterizzata ... da una *akolouthia* corrispondente, nell'ordine, alle *Gedichtgruppen* I, II, III e V». Ringrazio l'amico prof. Roberto Palla per le sue osservazioni.

⁴⁵ *Ibid.*, 134 s.

⁴⁶ Nel *Commentario* di Cosma di Gerusalemme (fine VII - metà VIII secolo: cfr. Crimi - Demoen 1997) le prime tre poesie ad essere illustrate sono: II,1,1 (Lozza 2000, 67-79), I,2,1 (*ibid.*, 80-98) e I,2,2 (*ibid.*, 98-113); cfr. anche il *pinax* premesso al *Commentario*, *ibid.*, 45-48.

⁴⁷ Cfr. Werhahn 1985, 25. I rapporti tra i manoscritti della *Gedichtgruppe* I sono esaminati da Gertz 1986.

⁴⁸ Si noti che Metodio ha spiccati interessi per ciò che riguarda la poesia: per le sue opere in versi cfr. Canart 1979, 349 s. nota 23, che ne pubblica anche degli esametri di ben modesta qualità (346 s. nota 16); per la produzione innografica, in particolare, cfr. Stiernon 1979, 1108 s.

- Conley 2010 = T. M. Conley, *Vulcanius as Editor: The Greek Texts*, in *Bonaventura Vulcanius, Works and Networks. Bruges 1538-Leiden 1614*, Papers edited and introduced by H. Cazes, Leiden-Boston 2010, 337-350.
- Crimi 2006 = C. Crimi, *Sant'Agata a Bisanzio nel IX secolo. Rileggendo Metodio patriarca di Costantinopoli*, in *Euplo e Lucia 304-2004. Agiografia e tradizioni culturali in Sicilia*. Atti del convegno di studi organizzato dall'Arcidiocesi di Catania e dall'Arcidiocesi di Siracusa in collaborazione con la Facoltà di Lettere e Filosofia (Catania-Siracusa, 1-2 ottobre 2004), a cura di T. Sardella e G. Zito, Firenze-Milano 2006, 143-163.
- Crimi 2011 = C. Crimi, *Parola e scrittura in Gregorio Nazianzeno*, in *Dal logos dei Greci e dei Romani al Logos di Dio*. Ricordando Marta Sordi, a cura di R. Radice - A. Valvo, Milano 2011, 351-367.
- Crimi 2017 = C. Crimi, *Note al testo di Metodio, patriarca di Costantinopoli, Encomio di S. Agata (BHG 38), «Νέα Ρώμη» 14, 2017 (Κήπος ἀειθαλῆς. Studi in ricordo di Augusta Acconcia Longo, II, a cura di F. D'Aiuto - S. Lucà - A. Luzzi)*, 37-50.
- Crimi - Demoen 1997 = C. Crimi - K. Demoen, *Sulla cronologia del Commentario di Cosma di Gerusalemme ai Carmi di Gregorio Nazianzeno*, «Byzantion» 67, 1997, 360-374.
- Cunningham 1991 = *The Life of Michael the Synkellos*, Text, Translation and Commentary by M. B. Cunningham, Belfast 1991.
- Di Branco 2006 = M. Di Branco, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano. Con un'appendice su 'Atene immaginaria'*, Firenze 2006.
- Diobouniotis-Beis 1912 = *Hippolyts Schrift über die Segnungen Jakobs*, von C. Diobouniotis - N. Beis; *Hippolyts Danielcommentar in Handschrift No. 573 des Meteoronklosters*, von C. Diobouniotis, Leipzig 1911 (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, herausgegeben von A. Harnack - C. Schmidt, dritte Reihe, achter Band, Leipzig 1912).
- Efthymiadis 2011 = S. Efthymiadis, *Hagiography from the 'Dark Age' to the Age of Symeon Metaphrastes (Eighth-Tenth Centuries)*, in *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. I. Periods and Places*, Edited by S. Efthymiadis, Farnham 2011, 95-142.
- Efthymiadis - Kalogeras 2014 = S. Efthymiadis - N. Kalogeras, *Audience, Language and Patronage in Byzantine Hagiography*, in *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. II. Genres and Contexts*, Edited by S. Efthymiadis, Farnham 2014, 247-284.
- Ehrhard 1937 = A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Erster Teil. *Die Überlieferung*, 1, Leipzig 1937.
- Gertz 1986 = N. Gertz, *Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. 2. Die Gedichtgruppe I*, mit Beiträgen von M. Sicherl, Paderborn 1986.
- GNO V = Gregorii Nysseni *In Inscriptiones Psalmorum. In sextum Psalmum. In Ecclesiasten Homiliae*, ediderunt J. Mc Donough - P. Alexander, Leiden 1962 (*Gregorii Nysseni Opera*, V).
- GNO VI = Gregorii Nysseni *In Canticum Canticorum*, edidit H. Langerbeck, Leiden 1960 (*Gregorii Nysseni Opera*, VI).
- Hinterberger 2008 = M. Hinterberger, *Wortschöpfung und literarischer Stil bei Methodios I*, in *Lexicologica byzantina*. Beiträge zum Kolloquium zur byzantinischen Le-

- xikographie (Bonn, 13.-15. Juli 2007), (Hg.) E. Trapp - S. Schönauer, Göttingen 2008, 119-150.
- Hinterberger 2014 = M. Hinterberger, *Byzantine Hagiography and its Literary Genres. Some Critical Observations*, in *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. II. Genres and Contexts*, Edited by S. Efthymiadis, Farnham 2014, 25-60.
- Janssens 2002 = *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*, edidit B. Janssens, Turnhout-Leuven 2002 (CCG 48).
- Lapidge 2016 = M. Lapidge, *The "Anonymous Passio S. Dionysii" (BHL 2178)*, «AB» 134, 2016, 20-65.
- Latyšev 1918 = *Methodii patriarchae Constantinopolitani Vita S. Theophanis Confessoris e codice Mosquensi n° 159*, edidit B. Latyšev, Mémoires de l'Académie des Sciences de Russie, VIII^e série, tome XIII, n° 4, Petrograd 1918.
- Lilla 1971 = S. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971.
- Loenertz 1950 = R.-J. Loenertz, *Le panégyrique de S. Denys l'Aréopagite par S. Michel le Syncelle*, «AB» 68, 1950, 94-107 (ristampa in *Byzantina et Franco-Graeca. Articles parus de 1935 à 1996 réédités avec la collaboration de P. Schreiner*, Roma 1970, 149-162).
- Loenertz 1951 = R.-J. Loenertz, *La légende parisienne de S. Denys l'Aréopagite. Sa genèse et son premier témoin*, «AB» 69, 1951, 217-237 (ristampa in *Byzantina et Franco-Graeca. Articles parus de 1935 à 1996 réédités avec la collaboration de P. Schreiner*, Roma 1970, 163-183).
- Löhr 2000 = W. Löhr, *The Theft of the Greeks. Christian Self Definition in the Age of the Schools*, «RHE» 95/3, 2000, 403-426.
- Lozza 2000 = Cosma di Gerusalemme, *Commentario ai Carmi di Gregorio Nazianzeno*, introduzione, testo critico e note a cura di G. Lozza, Napoli 2000.
- Mara 2002 = M. G. Mara, *Prefigurazioni paoline nel cristianesimo antico*, in *Atti del VII Simposio di Tarso su S. Paolo apostolo*, a cura di L. Padovese, Parma-Roma 2002, 163-172 (e in *Paolo di Tarso. Archeologia. Storia. Ricerche*, 3, a cura di L. Padovese, Cantalupa 2009, 229-240).
- Martini 1902 = E. Martini, *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, 2, Milano 1902.
- MGH epist. VII = *Monumenta Germaniae Historica*, edidit Societas aperiendis fontibus rerum Germanicarum Medii Aevi. Epistolarum tomus VII Karolini Aevi V, Berolini 1928.
- Mioni 1950 = E. Mioni, *L'Encomio di S. Agata di Metodio patriarca di Costantinopoli*, «AB» 68, 1950, 58-93.
- Molhuysen 1910 = P. C. Molhuysen, *Bibliotheca Universitatis Leidensis. Codices manuscripti. I. Codices Vulcaniani*, Lugduni Batavorum 1910.
- Moreschini 2003 = Massimo il Confessore, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, introduzione, traduzione, note e apparati di C. Moreschini, Milano 2003.
- Palla 2010 = R. Palla, *Edizioni antiche ed edizioni moderne dei Carmi di Gregorio Nazianzeno*, in *Leggere i Padri tra passato e presente. Atti del Convegno internazionale di studi. Cremona, 21-22 novembre 2008*, a cura di M. Cortesi, Firenze 2010, 127-143.

- PmBZ = R.-J. Lilie - C. Ludwig - B. Zielke - T. Pratsch, *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit Online*.
- Podolak 2015 = P. Podolak, *L'agiografia di Dionigi fra Oriente e Occidente: breve studio del suo sviluppo ed edizione del panegirico di Michele Sincello* (BHG 556), «Byzantion» 85, 2015, 179-258.
- Podolak 2017 = P. Podolak, *L'agiografia di Dionigi fra Oriente e Occidente: edizione della Passione greca Μετὰ τὴν μακαρίαν καὶ ἐνδοξοτάτην* (BHG 554), «Byzantion» 87, 2017, 299-321.
- Sansterre 1983 = J.-M. Sansterre, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e s. - fin du IX^e s.)*, 1-2, Bruxelles 1983.
- Ševčenko 1981 = I. Ševčenko, *Levels of Style in Byzantine Prose*, «JOeByz» 31/1, 1981, 289-312.
- Spiridonov 1913 = D. Spiridonov, *Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοφάνους. Ποίημα Μεθοδίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως*, «Εκκλησιαστικὸς Φάρος» 12, 1913, 95-96. 113-165.
- Stiernon 1979 = D. Stiernon, *Méthode (saint)*, in *DSp*, fasc. LXVIII-LXIX, Paris 1979, 1107-1109.
- Werhahn 1985 = H. M. Werhahn, *Übersichtstabellen zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz*, in W. Höllger, *Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. 1. Die Gedichtgruppen XX und XI*. Mit Vorwort und Beiträgen von M. Sicherl und den Übersichtstabellen zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz von H. M. Werhahn, Paderborn 1985, 15-34.
- Westerbrink 1937 = J. C. Westerbrink, *Passio S. Dionysii Areopagitae Rustici et Eleutherii uitgegeven naar het Leidse handschrift Vulcanianus 52*, Alphen 1937.
- Wyrwa 1983 = D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin-New York 1983.
- Zielke 1999 = B. Zielke, *Methodios I. (843-847)*, in R.-J. Lilie (Hrsg.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. - Methodios I. (715-847)*, Frankfurt 1999, 183-260.

Abstract: This paper focuses on the quotations from Gregory Nazianzen's *Poems* in some hagiographic works by Methodius patriarch of Constantinople. In particular, it examines a quotation (*car.* II,1,1, 99-101) found in the *Passio S. Dionysii Areopagitae, Rustici et Eleutherii* (BHG 554d) and explains its motivations and purposes.

CARMELO CRIMI
ccrimi@unict.it

Una nota a proposito dell'*indulgentia* teodericiana (Cassiod. *var.* 2,35; 36)

LUCIETTA DI PAOLA

Nel mese di dicembre 2016 è stato organizzato a Parma un convegno su *miseratio* e perdono nella tarda antichità¹. Non essendo stato possibile in quella sede affrontare in maniera esaustiva la tematica indulgenziale², colgo l'occasione del presente Convegno dedicato alla memoria dell'amico Sandro Leanza – ringrazio la collega Maria Antonietta Barbàra per l'invito – per riprendere l'argomento e soffermarmi sull'*indulgentia* del re Teoderico, quale traspare da due lettere di Cassiodoro: la 2,35 e la 2,36 databili alla prima decade del VI secolo d. C.

In verità, l'attività indulgenziale del primo re dei Goti³, attestata in numerose altre lettere attraverso un vasto registro lessicale⁴, che riflette l'evoluzione semantica del termine *indulgentia*, viene esplicitata spesso per mezzo di editti finalizzati a rimettere colpe o/e pene oppure a concedere il condono parziale o totale delle imposte⁵.

Per significare tale attività, Cassiodoro⁶ utilizza ora le locuzioni *remittere poenam ac tributum*⁷, ora i verbi *indulgere*⁸, *parcere*⁹, *relaxare*¹⁰ oppure alcuni sostantivi accompagnati da aggettivi, *clementia* / *clementia nostra* / *clementia principalis*¹¹, *pietas* / *pietas nostra* / *pietas principalis* (che annovera il maggior

¹ *Miseratio e perdono nella tarda antichità: virtus o vitium? Prospettive storiche, giuridiche e sociali, e realtà territoriale*, Seminario internazionale, Parma 1-2 dicembre 2016. Atti in c.d.s.

² Di Paola 2016a, Atti in c.d.s.

³ Kohlhas-Müller 1995.

⁴ Neri 2010.

⁵ Sull'evoluzione semantica del termine cfr. Di Paola, *supra* n. 2.

⁶ Su Cassiodoro e sul regno dei Goti, cfr. Di Paola Lo Castro 2016.

⁷ Cassiod. *var.* 1,16; 5,35; 12,15.

⁸ Cassiod. *var.* 1,43; 28; 2,17; 3,6; 11; 9,10; 12,24.

⁹ Cassiod. *var.* 11,35.

¹⁰ Cassiod. *var.* 2,36; 8,28; 11,40 (qui il verbo è inteso come remissione della pena); *var.* 3,32; 40; 4,26; 36; 11,15; 12,28; *ep.* V (qui, il verbo è inteso come remissione di imposte).

¹¹ Cassiod. *var.* 1,19; 20; 30; 2,23; 24; 26; 39; 3,18; 4,18; 42; 5,15; 33; 37; 8,25; 9,10; 25; 10,16; 11,10.

numero di occorrenze)¹², *humanitas*¹³, *misericordia*¹⁴, *moderatio* / *moderamen*¹⁵, *liberalitas regia* / *liberalitas nostra*¹⁶, *indultus regalis*¹⁷, *venia*¹⁸ e naturalmente *indulgentia regalis* e/o *principalis*¹⁹.

I meriti dell'*indulgentia* teodericiana, *patrona humani generis* e *afflictis rebus medica singularis*, appaiono inoltre rimarcati specificamente in *var.* 11,40.

Il testo, già studiato da Jean Gaudemet²⁰, che vi scorgeva una «*méditation* à la vertu d'*indulgentia*», e in seguito da Andrea Lovato²¹ e da Valerio Neri²², è stato di recente tradotto e commentato da Alessandro Mancinelli²³ nel V volume della monumentale edizione e traduzione in sei tomi delle *Variae* di Cassiodoro. Il Mancinelli dopo aver sottolineato il senso di deroga alla legislazione vigente²⁴, sotteso alla nozione di *indulgentia*, afferma che in questa *varia* siamo di fronte ad un caso di *indulgentia generalis* accordata probabilmente nel giorno di Pasqua (*sacris temporibus*) ai detenuti²⁵, non sappiamo se già condannati o in attesa di giudizio. Sono assai tristi e precarie le condizioni delle carceri²⁶ descritte nella stessa lettera, nella quale i detenuti vengono ammoniti a non commettere più reati²⁷, dato che non tutti i crimini possono essere perdonati, soprattutto gli *asperrima facinora*. Con quest'ultima espres-

¹² Cassiod. *var.* 1,16; 36; 2,25; 26; 29; 3,20; 21; 26; 38; 40; 46; 4,20; 22; 23; 25; 46; 50; 5,37; 7,3; 16; 8,6; 17; 22; 9,10; 18; 12,15; 26. Va detto, comunque, che in alcuni casi il termine *pietas* è riferito agli imperatori romani; *var.* 1,1 (imp. Anastasio); 8,1; 10,1; 2,8; 34; 10,15; 19; 21 (imp. Giustiniano); mentre in *var.* 10,20 è attribuito a Teodora. Sull'uso del termine cfr. Neri 2010, 48 ss.; Porena 2012.

¹³ Cassiod. *var.* 1,16; 11,33; 12,26.

¹⁴ Cassiod. *var.* 2,29; 11,5.

¹⁵ Cassiod. *var.* 3,46; 5,37; 7,5; 12,2.

¹⁶ Cassiod. *var.* 3,11; 5,27; 9,10.

¹⁷ Cassiod. *var.* 11,14.

¹⁸ Cassiod. *var.* 11,40.

¹⁹ Cassiod. *var.* 2,35; 36; 11,40; 12,10; 27.

²⁰ Gaudemet 1967, 3-45 (= Gaudemet 1979, 237-279).

²¹ Lovato 1994, 180 ritiene che i detenuti dovessero essere in attesa di processo.

²² Neri 1998, 423.

²³ Mancinelli 2015, 65-67; 233-235.

²⁴ Sul concetto di deroga, cfr. Corbier 2004, 259-277.

²⁵ Per esempio, sotto il regno di Valentiniano, Valente e Graziano, vengono liberati tutti i prigionieri e graziati i colpevoli di crimini che non prevedevano la pena di morte, cfr. *CTh.* 9,38,3; 4. La stessa cosa avviene durante il regno di Graziano, Valentiniano e Teodosio, cfr. *CTh.* 9,38,6; 7. Sulla clemenza pasquale cfr. Centola 2015.

²⁶ Sulle condizioni delle carceri, Lovato 1994, 76 ss., Neri 1998, 442-445; 456-464.

²⁷ Il fine dell'*indulgentia* doveva essere quello di emendare il colpevole, cfr. Waldstein 1964, 164, n. 8. Sulla *emendatio* contemplata in *CTh.* 9,38,6, cfr. Lovato 1994, 203.

sione Cassiodoro allude quasi certamente ai delitti più gravi già contemplati dalla legislazione romana²⁸ (veneficio, omicidio, parricidio, magia, adulterio, *crimen maiestatis*, profanazione dei sepolcri, incesto e falso nummario)²⁹. Da notare, comunque, che il perdono della colpa e la remissione della pena non estinguevano il reato; il soggetto perdonato difficilmente sfuggiva all'*infamia*³⁰ e non sempre otteneva la *restitutio dignitatis et honorum*.

Ma torniamo al caso di clemenza di cui abbiamo detto prima riguardante il furto di una statua di bronzo nella città di Como. Le lettere 2,35 e 2,36 attinenti al misfatto e al successivo atto indulgenziale sono strettamente collegate. Con la prima il sovrano affida al *vir spectabilis* Tancila l'incarico di ricercare la statua trafugata e promette cento monete d'oro a chi denuncerà i colpevoli; con la seconda, che è un editto³¹, viene reso esecutivo l'ordine regale: colui che denuncerà gli autori del furto, non solo meriterà la ricompensa di cento monete d'oro, ma anche otterrà l'impunità qualora fosse colpevole. Dai due testi emergono informazioni preziose sulle dinamiche politiche, sulle spinte ideologiche, sugli assetti amministrativi del regno di Teoderico, e, inoltre, traspaiono indizi utili a definire meglio le competenze giudiziarie del *comes* della città di Como, se questa verosimilmente è la carica di Tancila a cui è indirizzata la prima lettera.

In verità siamo di fronte ad un atto di clemenza singolare sotto il profilo giuridico dato che al perdono è associato un premio, o ancora meglio una 'taglia'; in secondo luogo, l'atteggiamento benevolo del re a fronte del furto di un bene architettonico trova la sua giustificazione certamente nell'ottica del principio del recupero degli edifici e delle opere d'arte simbolo della veneranda *antiquitas* romana, posto a fondamento del programma politico teodericiano³².

²⁸ Nelle *Variae* non sono mai citate leggi; il richiamo alla tradizione giuridica romana è affidato alle espressioni: *vetera constituta*, *constituta priscorum*, *iura antiquorum*.

²⁹ I reati che prevedevano la pena capitale non rientravano nell'atto di grazia: sono attestati e riconfermati in diverse leggi del titolo 9,38 del Teodosiano. Su queste misure cfr. Chevreau 2011, 1-29.

³⁰ Atzeri 2016, 123-155.

³¹ Per Licandro 2008, 162, Teoderico applicò la legislazione romana attraverso interventi edituali e non da sovrano barbaro, come invece riteneva Jones 1962, 126, per il quale il re degli Ostrogoti al pari di Odoacre era «King pure and simple in the same position as the other Barbarian kings». Sulla regalità teodericiana cfr. Giardina 2006, 131 ss.

³² Sull'idea del recupero dell'*antiquitas* in Cassiodoro, cfr. Di Paola 2002, 119-155; Bjornlie 2013, 216-253; Di Paola Lo Castro 2016, 25-45.

Prendiamo le due lettere³³: sarà più agevole seguire nei dettagli la vicenda del furto e delineare ruolo e funzioni del *vir spectabilis* Tancila.

2. XXXV. TANCILAE V. S. THEODERICUS REX

507/511

[1] Acerbum nimis est nostris temporibus antiquorum facta decrescere, qui ornatum urbium cottidie desideramus augere. quocirca praesentibus te iussionibus ammonemus, ut de Comensi civitate aeneam statuam quae perisse suggeritur, omni animositate perquiras: spondens etiam centum aureos, si quis haec sacrilega prodere furta maluerit, quatenus promissio nostrae serenitatis trepidos ad spem confessionis invitet, quod etiam ad te destinata edicta proloquuntur. sed cum haec tamen iussa promulgaris, si adhuc facinus secreta velaverint, post diem venerabilem locorum artifices facias congregari: a quibus sub terrore perquire quo ministro fuerit perpetratum. ab imperitis enim harum rerum statuatae facilis eversio non fuisset, nisi eam temptasset movere loco magistra praesumptio.

2. XXXVI. EDICTUM. THEODERICUS REX

507/511

[1] Quamvis ad proditionem sceleris relaxata nimis poena sufficiat nec parum sit munus audaciae supplicii declinasse terrorem, addimus tamen praemium, quod habere innocentia solet: non quia commissa placuerint, sed delectat nos munificos esse in amore vindictae. [2] Quapropter praesentis edicti unusquisque auctoritate cognoscat centum se aureos largitate nostra promereri, si prodat qui statuam de Comensi civitate rapuerunt, et de suo facto, quod maxime nocens requirit, indulgentiam se noverit habiturum. damus in aeneo compendio aureum munus: et metalla quam invenire possumus pretiosiora largimur: illud potius hac liberalitate redimentes, ne transeat in usum, quod constat esse prohibitum. [3] Quis ergo tanta stultitiae caecitate damnetur, ut dubitet erumpere, quando et securitatem repperit et praemium confessionis acquirit? si quis autem dissimulandum forte crediderit eumque aliquo veritatis indicio serenitas nostra detexerit, ultimo se noverit discrimine rapiendum. indignum est enim ut qui respuunt indulgentiam nostram, detectis postea suffragetur humanitas.

Numerosi i dati degni di rilievo in entrambi i documenti nei quali tuttavia non mancano nodi problematici.

Di Tancila³⁴, *vir spectabilis*, destinatario della prima lettera, è indicato il rango ma non sono specificate né la carica né la città³⁵. Di lui non sappiamo

³³ Entrambi i testi sono dell'edizione Mommsen. Sulla traduzione e sul commento di queste due lettere si rinvia a Tantillo 2018, in c.d.s.

³⁴ Cfr. PLRE 2, s.v., 1052; Amory 1997, 419; Francovich Onesti 2007, 91.

³⁵ Analogo è, ad esempio, il caso del *vir spectabilis* Gunderic a cui è diretta la var. 4,20 relativa ad una disposizione regale e di cui non è specificata la città e neppure la carica; da notare che in altre lettere indirizzate a *comites* (vd. var. 3,34; 4,45; 9,29) è sempre indicata la città.

molto: un Tancila con il titolo di *vir sublimis*³⁶ è menzionato da Ennodio in una lettera al prefetto del pretorio Fausto³⁷. Verosimilmente egli è un *comes civitatis*³⁸. In tale veste egli dovette ricevere da Teoderico l'incarico di condurre l'inchiesta sul furto della statua, a cui fece seguito un editto per mezzo del quale il re ordinava di eseguire le sue disposizioni. Stando così le cose, Tancila avrebbe funzioni giudiziarie, appartenerrebbe alla *Comitiva Gothorum per singulas civitates* le cui prerogative sono specificate in *var.* 7,3, che di recente è stata tradotta e commentata da Giovanni Alberto Cecconi³⁹.

In tale lettera il re, rivolgendosi ai Romani con i quali vivono mescolati i Goti, comunica ad entrambi i popoli la 'nomina' del *comes Gothorum* e dice: *...duximus illum sublimem virum bonis nobis moribus hactenus comprobatum, ad vos comitem destinare, qui secundum edicta nostra inter duos Gothos litem debeat amputare; si quod etiam inter Gothum et Romanum natum fuerit fortasse negotium, adhibito sibi prudente Romano certamen possit aequabili ratione discingere. Inter duos autem Romanos Romani audiant quos per provincias dirigimus cognitores, ut unicuique sua iura servantur et sub diversitate iudicium una iustitia complectatur universos...*

In sostanza Teoderico, nel rispetto del principio della personalità del diritto⁴⁰, stabilisce che nelle liti tra Goti il *comes*, ottemperando agli *edicta* regi, applicherà il diritto germanico; nelle controversie tra Romani saranno i *cognitores* ad applicare il diritto romano; nelle liti miste il *comes* giudicherà grazie alla mediazione di un *prudens romanus*. In tal modo tra soggetti diversi, non solo viene salvaguardato il diritto di ciascuno – *iura sua* – ma anche viene assicurata un'unica giustizia. Con questa *Formula* è riconosciuta al *comes* piena competenza giurisdizionale anche sui Romani; egli diventa garante della pacifica convivenza tra Goti e Romani, rappresentando, per usare l'espressione

³⁶ Sulla *sublimitas* dei *Comites* teodericiani, verosimilmente primo gradino del loro *cursus*, cfr. Gatto 2001, 138.

³⁷ Ennod. *ep.* 2,23.

³⁸ Seeck 1900, col. 643; Ensslin 1947, 198; Tabata 2002, 73-74; Tabata 2009, 104. Risulta assai difficile riconoscere un *comes civitatis* nel Montanarius attestato in un'epigrafe da Brezzo di Bedero (AE 1999, 752; AE 2003, 771: *provincia Transpadana / Regio XI località: Brezzo di Bedero / Mediolanum [B(ona)e] m(emoriae) / [hic re]quiescit in p[a]ce Mon/[tana]rius v(ir) s(pectabilis) qui pr[i]mus mili/[tavit in or]d<i=E>ne curia Comensi / [3 civi]tate dein[de c]omes / [3] tertio co[3] / [3 i]udicii code[3] / [3] et qui vix[it in hoc saeculo] / [3] ann(os) pl(us) m(inus) LXV [depositus] / [3 s(ub) d(ie) 3] Kal(endas) Maias [3] / [6] / [3] consul[...]*), cfr. Tantillo 2018, comm. *var.* 2,35,1.

³⁹ Cecconi 2015; sulla stessa formula, Licandro 2016.

⁴⁰ Sul tema cfr. Bassanelli Sommariva - Tarozzi 2013.

enfatica e ottimistica di Gatto⁴¹, «un momento di salutare integrazione fra etnie e popolazioni diverse»; la sua area di competenza è la *civitas*.

Ora, se il *comes Gothorum* ha questo importante ruolo nell'amministrazione teodericianica, forse bisognerebbe chiedersi, come ha già segnalato Licandro⁴², come mai nell'*Edictum Theoderici*⁴³ non compaia questo magistrato che si occupa di giustizia per le liti tra Goti, non c'è alcun riferimento al giuri presieduto da lui affiancato da un *prudens romanus* o da un esperto di diritto per le liti tra Romani e Goti. Manca infine il *cognitor* incaricato di dirimere le controversie tra i Romani. Secondo Licandro⁴⁴, ciò non è casuale perché Teoderico legiferava con *edicta* resi esecutivi appunto dal *comes Gothorum* e confluiti in seguito nella raccolta.

Mette conto osservare che la questione del ruolo e delle funzioni della *Comitiva Gothorum* nelle sue molteplici declinazioni – *per singulas civitates, diversarum civitatum, provinciarum etc.* – è stata molto dibattuta ed ha avuto nel tempo soluzioni diverse e talora contrastanti. C'è chi ha pensato che i *comites* fossero romani e chi invece goti, questi ultimi operativi nei territori ove erano stanziati i loro connazionali; e chi ancora ha affidato loro funzioni militari e amministrative ovvero solo competenze giudiziarie e chi infine ha operato una netta separazione tra i *comites provinciarum* e quelli delle città.

Orbene le numerose opinioni sui *comites* teodericiani a partire da Tamassia⁴⁵, Seeck⁴⁶ a Mommsen⁴⁷, fino a quelle più recenti di Jones⁴⁸, Gatto⁴⁹ e Tabata⁵⁰, solo per ricordarne alcune, sono state passate in rassegna in un interessante saggio da Licandro⁵¹, il quale, mettendo in evidenza pregi e difetti delle singole conclusioni, ha sottolineato come le differenti tesi valide in sé e per sé risultino fragili e spesso parziali. A suo avviso «tutti i *comites* erano *comites Gothorum*, la loro distinzione riguardava non la carica ma la maggiore o mi-

⁴¹ Gatto 2001, 127. In verità l'integrazione tra i due popoli non è mai avvenuta. Le riflessioni di Gatto sul *comes Gothorum* della città di Roma sono apparse contraddittorie a Cecconi 2015. Suscita inoltre qualche perplessità l'uso impreciso da parte dello stesso Gatto sia del termine *comitatus* per indicare la *comitiva teodericianica* sia del sostantivo *denari* per indicare gli *aurei*.

⁴² Licandro 2008, 157.

⁴³ Sulla paternità dell'Editto di Teoderico, sulla sua redazione e conservazione cfr. da ultimo Licandro 2008.

⁴⁴ Licandro 2008, 157.

⁴⁵ Tamassia 1964 (1884), 361 ss.

⁴⁶ Seeck 1900, s.v. *Comites*, col. 622-679.

⁴⁷ Mommsen 1910, 362 ss.

⁴⁸ Jones 1973, 320.

⁴⁹ Gatto 2001, 127-142.

⁵⁰ Tabata 2002, 67 ss.

⁵¹ Licandro 2016, 138 ss. con ricca bibliografia.

nore ampiezza della sfera di competenza»⁵². E così ai *comites provinciarum* era affidato il governo di alcune province, ai *comites diversarum civitatum* erano affidate più città e i *comites per singulas civitates* erano preposti alla guida di ogni singola città, come il nostro Tancila, anche se nelle *Variae* non si conserva la sua Formula, come pure mancherebbero quelle di altri *comites*.

In verità, anche Cecconi⁵³ in modo plausibile e condivisibile ha affermato che i *comites* teodericiani, naturalmente con rango, prerogative e giurisdizioni territoriali differenti, operavano su comunità miste di Goti e di Romani; alcuni di loro avevano il rango di *spectabilis*, proprio come Tancila destinatario della lettera 2,35.

Quest'ultimo, in qualità di *comes* della città di Como, se la nostra proposta coglie nel vero, esercita funzioni giurisdizionali, ricerca i colpevoli del furto, verosimilmente come il collega della città di Roma⁵⁴, ha competenze di vigilanza sulle statue e sui monumenti della sua città.

A ben vedere, la vicenda del furto della statua descritta nella lettera presenta qualche lato oscuro. Non sappiamo come il re sia venuto a conoscenza del trafugamento della statua; sconosciamo l'etnia dei ladri: l'espressione della lettera, *artifices locorum* per indicare i presunti colpevoli non aiuta, anche se farebbe pensare ad artigiani romani e alla controparte gota, quindi ad una controversia mista, che richiederebbe il consulto del *prudens romanus*. Ignoriamo se c'è stata una denuncia e da parte di chi, oppure se la scoperta, ipotesi più probabile, sia avvenuta a seguito di una ricognizione dei beni architettonici della città di Como che il re intendeva tutelare e restaurare; da qui l'ordine a Tancila di ricercare la statua, promettere una taglia e scoprire i colpevoli del furto. Dall'*incipit* della lettera 2,35 traspare tutto l'amore di Teoderico per l'antico e il suo interesse per la salvaguardia e il recupero delle opere d'arte e degli edifici romani⁵⁵, espressione della *veneranda antiquitas*, suo punto di riferimento. Ogni città, secondo il re goto, doveva essere contraddistinta da opere che attestassero la sua passata grandezza. In quest'ottica si situa il suo programma di restauro di tanti monumenti ed edifici nelle varie città italiane, compresa Como, e soprattutto a Roma⁵⁶; in questa stessa prospettiva si colloca la creazione di tecnici qualificati come l'*architectus publicorum operum*, il *curator statuarum*⁵⁷ e il *praepositus calcis* le cui prerogative vengono

⁵² Licandro 2016, 147.

⁵³ Cecconi 1998; 2015.

⁵⁴ Cassiod. *var.* 7,13.

⁵⁵ La Rocca 1993, 465; Saitta 1993, 133-138; Fauvinet-Ranson 2006, 77 ss.

⁵⁶ Saitta 1993.

⁵⁷ Questa carica è stata istituita forse in età costantiniana cfr. *Not. Dign. Occ.* 4,17; *CIL VIII*, 1708 = *ILS* 1222; Chastagnol 1960, 253 s.; Dubouloz 2006.

precisate nel formulario cassiodoreo⁵⁸. Il recupero della grandezza della città eterna, attraverso una serie di restauri, significava per Teoderico la custodia della grandezza di Roma, e la salvaguardia della sua *civilitas*⁵⁹.

Nella lettera egli lamenta infatti quanto sia amaro vedere nei tempi presenti come *facta antiquorum* - il riferimento è a opere d'arte e monumenti - decrescano, quando, invece, è suo desiderio che il decoro di tali monumenti, che sono ornamento delle città, sia custodito e incrementato. Proprio per questo ordina a Tancila di condurre con scrupolo e forza l'inchiesta sul furto della statua di bronzo che ignoti hanno portato via.

Che dovesse trattarsi di un monumento importante, di una statua di pregio⁶⁰, con un qualche valore simbolico per il soggetto raffigurato, forse una statua di divinità⁶¹ o di un imperatore emerge dalla promessa, che si direbbe piuttosto una 'taglia', di 100 monete d'oro a chi rivelerà i nomi degli autori del furto sacrilego. Perché il furto è detto sacrilego? Forse perché contravveniva ad una disposizione regia, quella appunto presupposta nella lettera-editto. Oppure trattandosi della statua di una divinità o di un imperatore, la loro immagine sacra era stata profanata o ancora la statua era stata portata via da un luogo di culto o da uno spazio sacro. Ma chi è il cosiddetto "informatore/delatore" a cui è promessa la somma di 100 monete d'oro? Penserei ad un complice dei ladri, oppure ad uno degli autori del furto i quali autodenunciandosi non solo ottengono il premio e ma vengono anche perdonati. La pena del patibolo tuttavia spetterà a colui che dovesse dichiarare il falso.

Il fatto criminoso commesso a Como ha un epilogo piuttosto singolare. La vicenda viene risolta direttamente dal re Teoderico con un *edictum* riportato nella seconda lettera, la 2,36 che si apre con una dichiarazione di principio: sebbene possa ritenersi sufficiente la remissione della pena per la confessione del crimine, tuttavia viene aggiunto un premio come ricompensa all'innocenza. Ciò non perché al re piacciono i crimini, ma piuttosto per la ragione che per lui è fonte di gioia essere generoso più che amante della vendetta. E così saranno consegnate 100 monete d'oro a chiunque rivelerà i nomi degli autori del furto della statua; costui, inoltre, anche se colpevole, sarà perdonato.

Chi sarebbe così cieco e stolto, si chiede il re, da dubitare del premio per la confessione della colpa? Se però qualcuno dovesse dichiarare il falso e si do-

⁵⁸ Cassiod. var. 7,17 (*De praeposito calcis*); var. 7,15 (*Ad praefectum Urbis de Architecto faciendo in Urbe Roma*).

⁵⁹ Cfr. Di Paola 2002 = Di Paola 2016, 25-45.

⁶⁰ Cfr. Stewart 2007.

⁶¹ La Favinet-Ranson 2006, 79 pensa alla statua bronzea che Plinio (*ep.* 3,6) dice di aver donato alla propria città, raffigurante un *senex stans* e collocata nel tempio di Giove.

vesse scoprire che ha dissimulato sulla versione dei fatti, sarà punito con la pena più severa prevista dalla legge, cioè con il patibolo. È indegno, infatti, che coloro che rifiutano la clemenza possano fruire della stessa, una volta scoperti colpevoli. La lettera che abbiamo appena commentato è un editto.

A questo punto occorre qualche riflessione sull'attività normativa di Teoderico, esplicita appunto a mezzo di *edicta*, l'applicazione di uno dei quali, come abbia visto è affidata al *comes* Tancila.

Teoderico non legiferava come sovrano barbaro, non era re come gli altri re barbari⁶², il suo era *regnum gentis sui et Romani populi*, il *principatus* romano era da lui continuato *prudenter et pacifice*⁶³. Ancora: egli non legiferava⁶⁴ neppure come un imperatore romano, nei suoi *edicta* si combinavano elementi normativi romani e elementi di diritto goto. E così non è difficile trovare nelle *Variae* alcuni precetti normativi contenuti nei capitoli del cosiddetto *Edictum*. Questo è il caso della *var.* 2,36 che contiene l'editto sui delatori; tali disposizioni tuttavia nella raccolta appaiono in forma configgente. Verosimilmente sono state emanate in tempi diversi⁶⁵.

In particolare, il dettato del capitolo 35, contrariamente a quanto si afferma nella suddetta lettera, sancisce che al delatore non bisogna prestare ascolto; viceversa il dettato del capitolo 50, riprendendo quanto stabilito nella stessa lettera, invita il delatore, se ha qualcosa da dire, a recarsi in tribunale e a sporgere denuncia, in caso di dissimulazione però sarà sottoposto alla pena capitale. Il dettato del capitolo 130⁶⁶, infine, predispone l'obbligo di corrispondere la taglia promessa a chi consente la cattura del ladro. Questo stesso principio era già stato affermato in *PS* 2,31,25⁶⁷.

Le norme teodericiane sui delatori a me sembra che evochino le disposizioni contemplate in alcune costituzioni romane (*CTh.* 10,10,1; 2 e 3) sia per le delazioni fiscali (*CTh.* 10,10,4)⁶⁸ sia contro i *famosi libelli* (*CTh.* 9,34,1)⁶⁹.

Un'ultima riflessione. A Tancila viene ordinato di utilizzare tutti i mezzi per scoprire gli autori del furto. Deve convocare insieme gli *artifices locorum* dai quali *sub terrore* cercare di sapere da quale guida esperta sia stato pianifi-

⁶² Cfr. *supra* n. 31.

⁶³ *Jord. Rom.* 349; in *Get.* 34, Teoderico è *homo summa moderatione compositus*.

⁶⁴ Licandro 2015.

⁶⁵ Licandro 2008, 137.

⁶⁶ Sia Saitta 1993, 136, che Tantillo 2018 escludono il nesso tra il capitolo 130 e la *varia* 2,36. *Contra* Licandro 2008, 138; ne condivido personalmente l'opinione.

⁶⁷ *PS* 2,31,25: *Ob iudicium comprehendendi furis proemium promissum iure debetur*.

⁶⁸ Sui delatori cfr. Spagnuolo Vigorita 1984.

⁶⁹ Sui *delatores* e sui *libelli* nel processo criminale, cfr. Santalucia 1998; Rivière 2002; Cerami 2003; Russo Ruggeri 2010, 420-432; Russo Ruggeri 2011; Centola 2012, 105-119; Pettraccia 2014.

cato il furto. La rimozione della statua, sostiene il re, non sarebbe stata possibile da parte di un uomo solo ovvero da parte di soggetti inesperti.

L'espressione *sub terrore* utilizzata in questo caso per indicare la procedura da adottare nell'interrogatorio dei presunti colpevoli, richiama la *quaestio per tormenta* dei Romani⁷⁰. La precisazione che l'interrogatorio *sub terrore* deve avvenire dopo il giorno venerabile, vale a dire dopo il giorno di festa, mi ha fatto pensare alla costituzione del 389, la 9,35,5 del Codice Teodosiano, che vietava la tortura durante la quaresima e le altre festività⁷¹.

Ora, se gli *artifices locorum*, sui quali convergono tutti i sospetti del furto, dovevano essere interrogati *sub terrore*, cioè andavano terrorizzati e forse anche torturati durante l'interrogatorio, per indurli a confessare il crimine, non vi è dubbio che dovevano essere *humiliores*, i quali non solo subivano tremendi supplizi durante i processi (contrariamente agli *honestiores*, che era proibito sottoporre a *tormenta* [*CTh.* 9,35,3 del 377]), ma non fruivano neppure dell'alto patrocinio legale riservato agli *honestiores*, come emerge dalla rappresentazione dello svolgimento di un processo in un tribunale descritta dall'anonimo autore di un manuale scolastico d'epoca tardoantica che va sotto il nome di *Hermeneumata di Sponheim*⁷².

Teoderico, sia per quanto riguarda la concessione del perdono sia nell'irrogazione della pena al ladro, ci appare rispettoso, anzi continuatore della tradizione giuridica romana. Quello della statua è certamente *furtum nec manifestum*, uno dei 4 (*manifestum, nec manifestum, conceptum e oblatum*) di cui parlano Sulpicius e Sabinus, come riferisce Gaio (*Inst.* 3,183), e che attesta Paolo in *Sent.* 2,31. Inoltre nell'*Edictum Theoderici* sono dedicati al furto i capitoli: 109, 115, 117, 118, 120 e 130.

I richiami teodericiani al diritto romano, come abbiamo visto, sono frequenti. Il principio della responsabilità personale del capitolo 120 dell'*Edictum* ha un precedente in una costituzione di Alessandro Severo⁷³. Si potrebbero citare altre norme sul furto, che vanno da Diocleziano a Giustiniano.

Da quanto sin qui detto emerge che anche per Teoderico l'*indulgentia* era un atto del sovrano. Perdonare un colpevole, rimettere una colpa, condonare

⁷⁰ Bellodi Ansaloni 2011.

⁷¹ Bianchini 1986.

⁷² Dionisotti 1982; Giardina 1985; Mercogliano 2001; Di Paola 2010.

⁷³ *CI.* 3,41,1 (a. 223): *IMP. ALEXANDER A. MARCELLO. Si extat corpus nummorum, quos ablato ex patris tui hereditate ab eo, quem liberum esse constitit, adlegas, vindicare eos vel ad exhibendum agere non prohiberis. Nam quamvis alias noxa caput sequatur et manumissus furti actione teneatur, quae in heredem non competit, cum tamen servus a domino aliquid auferat, quamvis furtum committat, furti tamen actio non est nata neque adversus ipsum, si postea manumissus est, locum habet, nisi furtivas res et post manumissionem contractat. PP. XIII K. DEC. MAXIMO II ET AELIANO CONSS.*

delle imposte, non significava per il re, come del resto per gli imperatori romani, rinunciare al proprio potere, tutt'altro, nel momento in cui si concedeva il perdono penalmente o civilmente, si interveniva sulla legge per mitigarne il rigore, in altre parole, si autorizzava una deroga. L'*indulgentia* dunque anche per il primo re dei Goti è un atto normativo teso a mitigare il rigore della legge⁷⁴; e in quest'ottica va visto l'editto emanato per il furto di Como. L'idea che il sovrano potesse mitigare il rigore della legge era stata espressa nel IV secolo da Temistio nelle cui orazioni⁷⁵ è ricordata la *praotes* (termine greco per indicare l'*indulgentia*) degli imperatori romani da Costanzo II a Teodosio I.

Teoderico, in conclusione, si fa continuatore della tradizione indulgenziale romana allorché perdona il ladro anziché sanzionarlo; se ne discosta innovandola nel momento in cui promette un premio a chi rivela i nomi degli autori del furto e ne permette la cattura.

Bibliografia

- Amory 1997 = P. Amory, *People and Identity in Ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge 1997.
- Atzeri 2016 = L. Atzeri, *Il lessico dell'infamia nella legislazione imperiale tardoantica* (secc. IV - V d. C.), in I. Piro (a c. di), *Scritti per Alessandro Corbino*, 1, Tricase (LE) 2016, 123-155.
- Bassanelli Sommariva - Tarozzi 2013 = G. Bassanelli Sommariva - S. Tarozzi (a c. di), *Ravenna capitale. Territorialità e personalità. Compresenza di diversi piani normativi*, Santarcangelo di Romagna (RN) 2013.
- Bellodi Ansaloni 2011 = A. Bellodi Ansaloni, *Ad eruendam veritatem. Profili metodologici e processuali della quaestio per tormenta*, Bologna 2011.
- Bianchini 1986 = M. Bianchini, *Cadenze liturgiche e calendario civile fra IV e V secolo. Alcune considerazioni*, «AARC» 6, 1986, 241-263.
- Bjornlie 2013 = M. S. Bjornlie, *Politics and Tradition between Rome, Ravenna and Constantinople*, Cambridge 2013.
- Carrié 1992 = J.-M. Carrié, *La «munificence» du prince. Les modes tardifs de désignation des actes impériaux et leurs antécédents*, in *Institutions, Société et Vie politique, Actes de la table ronde autour de l'œuvre d'André Chastagnol* (Paris, 20-21 janvier 1989), Roma 1992, 411-430.
- Cecconi 1998 = G. A. Cecconi, *I governatori delle province italiche*, «AntTard» 6, 1998, 149-179.
- Cecconi 2015 = G. A. Cecconi, *Formulae VII, 3; 13; 14; 26; 27; 28*, in A. Giardina (dir.), *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore, Varie, 3* (libri VI-VII), A. Giar-

⁷⁴ Carrié 1992 definisce tali atti normativi «édits octroyés».

⁷⁵ Them. Or. 1,15 b-c-d.

- dina - G. A. Cecconi - I. Tantillo (a c. di), con la collaborazione di F. Oppedisano, Roma 2015, 69-71; 82-84 (trad.); 187-195 (comm. e bibl.).
- Centola 2012 = D. A. Centola, *La poena reciproci*, in L. De Giovanni (a c. di), *Società e diritto nella tarda antichità*, Napoli 2012, 105-119.
- Centola 2015 = D. A. Centola, *Alcune osservazioni sui provvedimenti imperiali di clemenza in occasione della Pasqua*, «Koinonia» 39, 2015, 411-437.
- Cerami 2003 = P. Cerami, *La collaborazione processuale: le radici romane*, in P. Cerami - G. Di Chiara - M. Miceli (a c. di), *Profili processualistici dell'esperienza giuridica europea. Dall'esperienza romana all'esperienza moderna*, Torino 2003, 249-285.
- Chastagnol 1960 = A. Chastagnol, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris 1960.
- Chevreau 2011 = E. Chevreau, *La clémence en droit romain*, in J.-M. Jude (dir.), *La clémence et le droit (Etudes juridiques 38)*, Paris 2011, 1-29.
- Corbier 2004 = M. Corbier, *Indulgentia principis: continuità e discontinuità del vocabolario del dono*, in F. Elia (a c. di), *Politica, retorica e simbolismo del primato: Roma e Costantinopoli (secoli IV-VII)*, Atti del Convegno Internazionale (Catania, 4-7 ottobre 2001), Omaggio a Rosario Soraci, 2, Catania 2004, 259-277.
- Dionisotti 1982 = A. C. Dionisotti, *From Ausonius' Schooldays? A Schoolbook and its Relatives*, «JRS» 72, 1982, 83-125.
- Di Paola 2002 = L. Di Paola, *Roma caput mundi e natalis scientiae sedes. Il recupero della centralità di Roma in epoca tardo antica*, in F. Elia (a c. di), *Politica, retorica e simbolismo del primato: Roma e Costantinopoli (secoli IV- VII)*, Atti del Convegno Internazionale (Catania, 4-7 ottobre 2001), Omaggio a Rosario Soraci, 1, Catania 2004, 119-155.
- Di Paola 2010 = L. Di Paola, *Segni e simboli del potere del governatore provinciale romano in età tardoantica*, in M. Caltabiano - C. Raccuia - E. Santagati (a c. di), *Tyrannis, Basileia, Imperium. Forme, prassi e simboli del potere politico nel mondo greco e romano*, Giornate seminariali in onore di S. Nerina Consolo Langher, Pelorias 18, Di.Sc.A.M., Messina 2010, 497-506.
- Di Paola 2016a = L. Di Paola, *Alcune riflessioni sulla lenitas imperiale i suoi effetti in età tardoantica*, in *Miseratio e perdono nella tarda antichità: virtus o vitium? Prospettive storiche, giuridiche e sociali, e realtà territoriale*, Seminario internazionale, Parma 1-2 dicembre, Atti in c.d.s.
- Di Paola Lo Castro 2016 = L. Di Paola Lo Castro, *Cassiodorea (1990-2016)*, Roma 2016.
- Dubouloz 2006 = J. Dubouloz, *Acception et défense des loca publica, d'après les Variae de Cassiodore. Un point de vue juridique sur les cités d'Italie au VI^e siècle*, in M. Ghilardi - Ch. J. Goddard - P. Porena (a c. di), *Les cités de l'Italie tardo-antique (IV^e-VI^e siècle). Institutions, économie, société, culture et religion*, Actes du Colloque (Rome, 11-13 mars 2004), Roma 2006, 53-74.
- Ensslin 1947 = W. Ensslin, *Theoderich der Grosse*, München 1947.
- Fauvinet-Ranson 2006 = V. Fauvinet-Ranson, *Decor civitatis, decor Italiae. Monumenti, travaux publics et spectacles au VI^e siècle d'après les Variae de Cassiodore*, Bari 2006.
- Francovich Onesti 2007 = N. Francovich Onesti, *I nomi degli Ostrogoti*, Firenze 2007.
- Gatto 1993 = L. Gatto, *Ancora sull'edilizia e l'urbanistica nella Roma di Teoderico*, «RomBarb» 12, 1992-1993, 311-380.

- Gatto 2001 = L. Gatto, *Figura e funzioni del comes, momento di raccordo e di convivenza fra Goti e Romani*, in M. Rotili (a c. di), *Società multiculturali nei secoli V-IX. Scontri, convivenza, integrazione nel Mediterraneo occidentale*, Atti delle VII Giornate di studio sull'età romanobarbarica (Benevento, 31 maggio - 2 giugno 1999), Napoli 2001, 127-142.
- Gaudemet 1967 (1979) = J. Gaudemet, *Indulgentia principis*, in *Conferenze romanistiche*, 2, Milano 1967, 3-45 (= Id., *Études de droit romain*, 2, *Institutions et doctrines politiques*, Camerino 1979, 237-279).
- Giardina 1985 = A. Giardina, *L'impero e il tributo (Gli Hermeneumata di Sponheim e altri testi)*, «RIFC» 113, 1985, 307-327.
- Giardina 2006 = A. Giardina, *Cassiodoro politico*, Roma 2006.
- Jones 1962 = A. H. M. Jones, *The Constitutional Position of Odoacer and Theoderic*, «JRS» 52, 1962, 126-130.
- Jones 1973 = A. H. M. Jones, *Il tardo impero romano (284-602 d. C.)*, trad. it., Milano 1973.
- Kohlhas-Müller 1995 = D. Kohlhas-Müller, *Untersuchungen zur Rechtsstellung Theoderichs des Großen*, Frankfurt a. M. - Berlin - Bern - New York - Paris - Wien 1995.
- La Rocca 1993 = C. La Rocca, *Una prudente maschera 'antiqua'. La politica edilizia di Teoderico*, in Aa. Vv., *Teoderico il Grande e i Goti d'Italia* (Milano, 2-6 novembre 1992), 2, Spoleto 1993, 451-515.
- Licandro 2008 = O. Licandro, *Edictum Theoderici*, Traduzione con testo a fronte, Appendici di T. Corea, Torino 2008.
- Licandro 2015 = O. Licandro, *L'irruzione del legislatore romano-germanico. Legge, consuetudine e giuristi nella crisi dell'Occidente imperiale (V-VI sec. d. C.)*, Napoli 2015.
- Licandro 2016 = O. Licandro, *Comites exeunt a nobis dignitates relucens quasi a sole radii (Cassiod. Var. 6.23.2): note sul comes Gothorum nell'Occidente Romano*, «Koinonia» 40, 2016, 131-163.
- Lovato 1994 = A. Lovato, *Il carcere nel diritto penale romano dai Severi a Giustiniano*, Bari 1994.
- Mancinelli 2015 = A. Mancinelli, var. XI, 40, in A. Giardina (dir.), *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro*, op. cit., vol. 5 (libri XI-XII), Roma 2015, 65-67 (trad.); 233-235 (comm.).
- Mercogliano 2001 = F. Mercogliano, *Immagini tardoantiche del fisco negli "Hermeneumata" di Sponheim*, «AARC» 13, 2001, 333-338.
- Mommsen 1910 = Th. Mommsen, *Ostgothische Studien*, in Id., *Gesammelte Schriften*, 6, *Historische Schriften*, 3, Berlin 1910, 362-484.
- Neri 1998 = V. Neri, *I marginali nell'Occidente tardoantico: poveri, "infames" e criminali nella nascente società cristiana*, Bari 1998.
- Neri 2010 = V. Neri, *Il lessico sociologico della tarda antichità: l'esempio delle Variae di Cassiodoro*, «StudStor» 51, 2010, 5-52.
- Petraccia 2014 = M. F. Petraccia, *Indici e delatores nell'antica Roma*, Milano 2014.
- Porena 2012 = P. Porena, *L'insediamento degli Ostrogoti in Italia*, Roma 2012.
- Rivière 2002 = Y. Rivière, *Les délateurs sous l'Empire romain*, Roma 2002.
- Russo Ruggeri 2010 = C. Russo Ruggeri, *L'«edictum de accusationibus» di Costantino e i delatori*, in Ead. (a c. di), *Studi in onore di Antonino Metro*, 5, Milano 2010, 425-454.

- Russo Ruggeri 2011 = C. Russo Ruggeri, *Indices e indicia. Contributo allo studio della collaborazione giudiziaria dei correi dissociati nell'esperienza criminale romana*, Torino 2011.
- Saitta 1993 = B. Saitta, *La civilitas di Teoderico. Rigore amministrativo, "tolleranza" religiosa e recupero dell'antico nell'Italia ostrogota*, Roma 1993.
- Santalucia 1998 = B. Santalucia, *Costantino e i 'libelli famosi'*, «Index» 26, 1998, 185-198.
- Seeck 1900 = O. Seeck, s. v. *Comites*, *RE*, 4,1, 1900, 622-679.
- Spagnuolo Vigorita 1984 = T. Spagnuolo Vigorita, *Exsecranda perniciēs. Delatori e fisco nell'età di Costantino*, Napoli 1984.
- Stewart 2003 = P. Stewart, *Statues in Roman Society: Representation and Response*, Oxford 2003.
- Tabata 2002 = K. Tabata, *I comites Gothorum e l'amministrazione municipale in epoca ostrogota*, in J.-M. Carrié - R. Lizzi Testa (a c. di), «*Humana sapit*», *Études d'antiquité tardive offertes à L. Cracco Ruggini*, Turnhout 2002, 67-78.
- Tabata 2009 = K. Tabata, *Città dell'Italia nel VI secolo d. C.*, Roma 2009.
- Tamassia 1964 (1884) = N. Tamassia, *Alcune osservazioni intorno al "comes Gothorum" nelle sue attinenze colla costituzione romana e lo stabilimento dei barbari in Italia*, in Id., *Scritti di storia giuridica*, 1, Padova 1964, 361-394 (già in «Archivio storico lombardo» 11, 1884, 225-251).
- Tantillo 2018 = I. Tantillo, var. 2,35; 2,36, in Giardina A. (dir.), *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore*, Varie, op. cit., vol. 1 (libri I-II), Roma c.d.s.
- Waldstein 1964 = W. Waldstein, *Untersuchungen zum römischen Begnadigungsrecht: Abolitio-indulgentia-venia*, Innsbruck 1964.

Abstract: The paper aims to explore the Theoderic's *indulgentia*. The Author studies the Cassiodorus *variae* 2,35 and 2,36, that regard the theft of a statue in Como town. The king concedes the remission of guilt to culprit. He also promises hundred *aurei* to him who confesses the crime. Theoderic uses the *indulgentia*, as it emerges from his edict to relax law's rigour, and he wants to refer to Roman laws. The inquiry was entrusted to Tancila *vir spectabilis*.

LUCIETTA DI PAOLA
luciettadipaola@gmail.com

Théodoret de Cyr a-t-il utilisé les *Homélies sur les psaumes* de Basile de Césarée ?

L'exégèse du Ps. 59

JEAN-NOËL GUINOT

Dans la préface à son *Commentaire sur les psaumes*¹, pour définir la nature de son interprétation du Psautier, Théodoret déclare s'être gardé de deux excès relevés chez ses devanciers : le recours immodéré à l'allégorie pour dépasser la lettre du texte, et, à l'opposé, la volonté de s'en tenir à une lecture étroitement historico-littérale, qui enferme l'interprétation dans le cadre de l'histoire vétérotestamentaire du peuple juif. Il entend donc emprunter une voie moyenne entre l'exégèse alexandrine, celle d'Origène et de ses émules, et celle des « anciens » antiochiens, ceux de la génération antérieure à la sienne, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Jean Chrysostome. En optant pour une forme d'exégèse « tempérée », il rejoint, en quelque sorte, le choix fait avant lui par Eusèbe de Césarée², dont l'exégèse des psaumes a pu influencer celle de Basile le Grand, bien qu'il ne soit pas toujours facile d'en apporter la preuve³. De fait, si, dans ses *Homélies sur les psaumes*, Basile porte une grande attention à la lettre du texte et à l'histoire, il ne renonce pas à recourir à l'allégorie ou à la typologie pour dégager du psaume, selon les cas, un sens spirituel, ecclésial ou christologique.

Cela ne conduit pas à penser pour autant que Théodoret ait lu les homélies de Basile sur les psaumes avant de rédiger son commentaire. Il avait sans aucun doute d'autres modèles à sa disposition, et des modèles beaucoup plus utiles pour lui. D'abord, parce que le genre littéraire de l'homélie n'est pas celui du commentaire suivi, et surtout parce que Basile n'a commenté qu'un petit nombre de psaumes⁴, ce qui rendait la lecture de ses homélies accessoire pour qui envisageait de commenter l'ensemble du Psautier. Néanmoins Basile jouissait d'un grand renom, et Théodoret pouvait avoir accès à ses écrits, si-

¹ *In Psal., Praef.*, PG 80, 860C-861A.

² Malgré l'importance de sa dette à l'égard d'Origène, Eusèbe a su se garder d'un recours excessif à l'allégorie, ce que traduit l'évolution de son vocabulaire exégétique, voir Curti 1989a, 215-235.

³ Voir Curti 1989b, 181-191.

⁴ Basile n'a probablement jamais eu l'intention de commenter, sous forme d'homélies, tout le Psautier ; on lui reconnaît aujourd'hui la paternité de seulement quinze homélies sur les psaumes : *In ps.* 1, 7, 14a, 14b, 28a, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114 et 115.

non dans son monastère de Nikertai, proche d'Apamée, du moins dans la bibliothèque du siège épiscopal d'Antioche, où il se rendait souvent pour prêcher en présence de l'évêque du lieu ou à l'occasion de synodes locaux⁵. Il devait probablement trouver là, outre des ouvrages doctrinaux, un recueil des homélies de Basile. Par ailleurs, Théodoret mentionne son nom dans plusieurs de ses écrits, ceux en particulier datés de l'époque où il dut répondre aux accusations d'hérésie portées contre lui et protester de la rectitude de sa foi en produisant des témoins à l'autorité incontestée. Son nom figure d'ordinaire, en bonne place, parmi ceux des grands docteurs de l'Orient et de l'Occident, accompagné parfois d'une épithète élogieuse, qui fait de Basile le « flambeau » ou le « luminaire » du monde chrétien, qu'il éclaire par ses enseignements et la solidité de sa doctrine. Dans quelques cas, cette mention s'accompagne d'une référence précise à l'une des œuvres.

Ainsi relève-t-on dans sa lettre à l'économe Jean, datée du carême 451 – donc de peu antérieure au concile de Chalcédoine⁶ –, une référence au *De Spiritu sancto* de Basile, dont Théodoret cite un passage pour attester, contre ceux (*monophysites eutychiens*) qui le contestent, l'emploi parfaitement légitime du nom « Christ » dans une doxologie pour désigner le Fils, puisque « le nom de Christ dit tout »⁷.

Quelques années plus tôt, en 447, dans les florilèges patristiques joints à chacun des trois dialogues de son *Éranistès*, Théodoret cite également Basile, parmi de nombreux autres Pères d'Orient et d'Occident, pour attester que sa

⁵ Dans sa correspondance, Théodoret fait allusion à la prédication qu'il assura à Antioche, sous l'épiscopat de plusieurs évêques, peut-être avant même d'occuper le siège de Cyr ; (cf. *ep.* 83 à Dioscore d'Alexandrie, SC 95, 208, 9-15 ; *ep.* 113 au pape Léon, SC 111, 62, 18-21) ; il se rendait souvent dans cette capitale de l'Orient, au point que, pour justifier plus tard son confinement à Cyr (en 448), on l'accusa de tenir à Antioche des assemblées qui troublaient l'ordre public (cf. *ep.* 81 au consul Nomus, SC 95, 192, 20-23 ; *ep.* 82 à Eusèbe d'Ancyre, *ibid.*, 200, 6-12).

⁶ *Ep.* 147, SC 111, 222, 30 - 224, 5 ; cette lettre est envoyée depuis le monastère de Nikertai, en Apamène, où Théodoret obtint de se réfugier après sa déposition par le concile d'Éphèse de 449, et sa condamnation à l'exil.

⁷ La lettre a pour objet de prouver, à ceux qui la contestent, la légitimité d'une doxologie où figure le nom de Christ ; pour ces adversaires de la christologie dyophysite antiochienne, dont ce nom est emblématique, seule serait légitime, dans la visée monophysite qui est la leur, une doxologie où figure le nom de Fils, entendu comme la seconde hypostase trinitaire. La question qui sert de prétexte à cette longue lettre doctrinale n'est pas sans rappeler celle qui, au-delà des éclaircissements souhaités par Amphiloque, serait à l'origine du *De Spiritu sancto* de Basile, puisqu'il s'agit là aussi de deux doxologies qui ont suscité des réactions dans l'auditoire (*De Spirit.* 1,3, SC 7 bis) ; voir aussi Irénée, *Adv. Haer.* 3,18,3. La citation par Théodoret du texte de Basile ne présente que de légères différences par rapport au texte reçu.

christologie est celle de toute la tradition de l'Église, depuis l'origine. Or, c'est à son *Homélie sur le Ps. 59* qu'il emprunte l'une des deux citations qui lui appartiennent dans le florilège annexé au premier dialogue, dont le but est de prouver l'immutabilité de la nature divine du Christ après l'incarnation (ἄτρεπτος)⁸. La seconde citation provient de son *De Spiritu sancto*, mais c'est évidemment la première qui retiendra ici notre attention.

En réalité, c'est dès l'époque où il dut réfuter, à la demande de Jean d'Antioche, les anathématismes de Cyrille contre Nestorius, donc juste avant le concile d'Éphèse de 431, que Théodoret invoque l'autorité de Basile, en faisant déjà référence aux deux passages cités plus tard dans l'*Éranistès*, pour contester à Cyrille sa condamnation du vocable « théophore » appliqué au Christ⁹. Voici le passage, qui nous intéresse, de sa réfutation du cinquième anathématisme, où il légitime l'emploi de ce terme par la distinction de deux natures distinctes dans l'unique personne du Christ, et affirme n'adorer qu'un seul Fils :

Ainsi donc, en usant d'un nom (*celui de « Christ »*) qui exprime la communication (κοινωνίας), nous adorons comme un unique Fils celui qui a assumé et ce qui a été assumé. Nous reconnaissons toutefois la différence des natures et ne refusons pas <le vocable> d'« homme théophore », dans la mesure où le terme a été employé par beaucoup des saints Pères. L'un d'eux est le grand Basile, qui a employé le terme dans le discours *Sur le Saint-Esprit* adressé à Amphiloque, et dans son commentaire du *Psaume 59*. Or nous appelons « théophore » l'homme, non parce qu'il aurait reçu une grâce divine particulière, mais parce qu'il possède toute la divinité du Fils, qui lui a été unie (ἡνωμένην).

Cette double référence de Théodoret à l'*Homélie sur le Ps. 59* de Basile est une invitation à comparer leur interprétation respective de ce psaume, et à s'interroger, à partir de ce cas où l'auteur indique clairement sa source, sur l'influence qu'ont pu exercer les homélies de l'un sur le commentaire de l'autre. Autrement dit, cette comparaison doit permettre de vérifier si Théodoret a utilisé l'homélie de Basile à des fins autres que doctrinales, et si son exégèse témoigne – et dans quelle mesure – de la lecture qu'il a pu en faire. Nous avons donc procédé à une comparaison, verset par verset, des deux interprétations, et c'est le résultat de cette enquête que nous présentons ici¹⁰.

⁸ Cf. *Eran.* I, flor. I, n° 44 et n° 45, éd. Ettlinger 1975, 103.

⁹ Voir Cyrille, *Apologia contra Theodoretum* (*Anath.* 5), ACO I, I, 6, 126, § 43 ; PG 76, 417 D-420 AB.

¹⁰ Pour alléger l'annotation, nos références renvoient uniquement d'ordinaire aux versets du psaume ; cela permettra de se reporter facilement aussi bien au texte de l'homélie de Basile (*Hom. in ps. 59*, PG 29, 460 A-469 A) qu'au commentaire de Théodoret (*In Psal. 59*, PG 80, 1316 C-1324 B).

Elle a porté sur les similitudes autant que sur les divergences entre les deux interprétations, avec la volonté d'apprécier, chaque fois, si les unes et les autres sont véritablement significatives. Nous avons donc laissé de côté ce qui relève seulement d'une tradition exégétique commune ou de la simple paraphrase du texte scripturaire, mais aussi de l'amplification rhétorique et de l'exhortation morale, plus habituelles dans une homélie que dans un commentaire suivi. Il est plus facile ainsi de dégager les lignes directrices de chacune de ces interprétations.

1. *Le titre du psaume*

Le titre du Ps. 59 est particulièrement long, et les deux exégètes en commentent chacun des termes. Basile prend du reste toujours en compte, dans ses homélies, le titre des psaumes. Bien qu'il n'exprime pas de jugement d'ensemble sur la confiance qu'il faut leur accorder – un *topos* pourtant de toute exégèse du Psautier –, cela prouve du moins qu'il leur témoigne une certaine considération. De son côté, Théodoret n'a pas pour ces titres la défiance d'un Diodore de Tarse¹¹ : il tient pour audacieuse au contraire l'attitude qui consiste à les ignorer, voire à les rejeter comme fautifs, alors même qu'ils ont été retenus par les Septante inspirés¹².

Les deux exégètes mettent en relation les événements mentionnés dans le titre du psaume avec le deuxième livre des *Règles*. Mais tandis que Théodoret se contente d'une référence générale, Basile fait preuve d'une précision plus grande. Il note, en effet, qu'on n'a « jusqu'alors » (οὐδέπω καὶ νῦν) trouvé à ce titre aucun correspondant exact dans les livres historiques de la Bible (θεοπνεύστων ἱστοριῶν)¹³, mais qu'on peut seulement le rapprocher de 2 R 8, dont il cite plusieurs versets. Puis, anticipant sur le commentaire du psaume proprement dit, il relève une espèce de contradiction entre le ton du v. 3,

¹¹ Diodore, *Commentarii in psalmos* I (Ps. I-L), éd. Olivier 1980. Bien qu'il juge ces titres souvent erronés, Diodore promet néanmoins de les commenter (*Prologue, ibid.*, 6, 120-125).

¹² Théodoret, *In Psal., Praef.*, PG 80, 861 D-864 B.

¹³ La remarque est une allusion à peine voilée aux sources que Basile a pu consulter. On pense naturellement au commentaire d'Eusèbe (*In Ps. 59*, PG 23, 552 B-553 D), qu'il paraît suivre ici de très près, à la fois dans le choix des versets cités et dans le groupement de ces versets en plusieurs blocs (Eusèbe : 2 R 8, 3-6 ; 8, 15-16 ; 10, 6-9 ; 10, 19 ; Basile : 2 R 8, 3-4 ; 8, 15-16 ; 10 6... 9... 19). D'autre part, Basile note par anticipation l'absence de correspondance exacte (ἀντολεξεί) entre le titre du psaume et 2 R 8, tandis qu'Eusèbe fait ce constat au terme de sa comparaison entre les deux textes (*ibid.*, 553 D¹⁰ : Ταῦτα δὲ ἀκατάλληλα καὶ ἀνάρμοστα δοῦναι ἂν εἶναι τοῖς ἐν τῇ προγραφῇ δηλουμένοις).

proche de la déploration et de l'abattement, et le titre qui présente un David victorieux de ses ennemis. Aucune remarque de ce type chez Théodoret.

Leurs exégèses se rejoignent en partie pour expliquer la formule « pour la fin », que Basile entend de la « fin des temps » (τέλος δὲ λέγει τὸ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ἐκβήσεσθαι μέλλον), tandis que Théodoret, sans préciser davantage, voit là une « prophétie » introduite dans la mention des événements historiques rapportés dans le titre.

Il n'en dit pas beaucoup plus en commentant brièvement l'expression « pour ceux qui seront changés » ou « transformés », puisque tout changement entraîne une transformation, sinon que l'emploi du verbe au futur, et non au présent, renforce l'idée de prophétie. C'est bien de « prophétie » que parle aussi Basile en faisant la même remarque sur le temps du verbe, mais cette prophétie concerne à ses yeux l'ensemble de l'humanité, non seulement parce que tout homme peut tirer avantage de la lecture de ce psaume, mais parce qu'elle annonce l'abandon par l'humanité de ses pratiques ancestrales – le polythéisme – pour embrasser l'Évangile. Pour que tout soit clair, Basile ajoute que ce psaume ne concerne pas les Juifs, mais nous, chrétiens venus du paganisme, dont l'Écriture est devenue nourriture dans chaque assemblée liturgique.

Voilà pourquoi il importe, à ses yeux, que ce psaume soit gravé sur une stèle (εἰς στηλογραφίαν) pour rester fixé dans la mémoire et l'âme des chrétiens, mais aussi pour interdire aux Juifs de se considérer seuls dépositaires des Écritures. Car tous les peuples, comme il est dit aux versets 9 et 10 du psaume, malgré leur diversité et leur éloignement, seront rassemblés par Dieu à l'appel du Christ pour que la multiplicité soit ramenée à l'unité, pour former un seul peuple.

Pour Théodoret, la gravure sur une stèle s'explique seulement du fait qu'il s'agit de garder le souvenir des victoires de David. Il appartient en réalité à l'exposé de l'argument (ὑπόθεσις) du psaume, proposé ensuite, de préciser en quoi consiste la prophétie à laquelle l'exégète a fait allusion plus haut : David, dont les victoires sont rappelées dans le titre, verrait par avance la prévarication future du peuple et la captivité qui en sera la sanction, mais aussi le retour d'exil, effet de la grâce de Dieu. En faisant connaître et graver par avance (προγράψαι) sur la pierre, des événements tristes et des événements heureux, le prophète a jugé faire œuvre utile (εἰς ὠφέλειαν) pour les hommes qui en seraient témoins, voilà aussi « ceux qui seront changés » en passant de la joie à la tristesse et inversement.

Malgré des points de contact entre les deux interprétations, on constate surtout, dès le commentaire du titre du Ps. 59, ce qui les oppose. Basile privilégie d'emblée une lecture néotestamentaire et messianique, qui ne concerne plus les Juifs mais les chrétiens venus du paganisme, tandis que Théodoret

s'en tient à une lecture historique, à l'intérieur d'un cadre délimité par la captivité du peuple juif à Babylone et son retour d'exil.

2. *Le temps du rejet et le temps du retour (Ps. 59,3-7)*

Leur commentaire des premiers versets du psaume met pareillement en évidence la divergence fondamentale des deux interprétations, bien qu'elles s'appuient sur un même fondement, à savoir l'opposition établie par le prophète entre deux temps distincts, celui du rejet et du châtimement, et celui du retour à Dieu qui fait miséricorde. Mais, là où Théodoret voit l'annonce de la captivité du peuple et de son retour d'exil¹⁴, Basile voit celle du passage de l'humanité païenne et pécheresse – le temps du rejet et de l'abandon – à la reconnaissance du vrai Dieu, quand Dieu l'aura prise en pitié et « offert son Fils unique en offrande propitiatoire (ἱλαστήριον) pour ses péchés ». Il n'est pas jusqu'à l'interprétation qu'ils donnent, l'un et l'autre, de l'expression « vin de componction » (οἶνον κατανύξεως) qui ne traduise cette opposition entre l'exégèse historico-littérale de l'un et l'exégèse spirituelle de l'autre. Ce « vin » n'est pour Basile que la parole (λόγος) qui conduit l'âme aveuglée à la connaissance, alors que, s'il est aussi pour Théodoret une métaphore, celle-ci est destinée à exprimer la torpeur (κάρον) dans laquelle les malheurs, à la manière du vin, plongent l'âme des exilés¹⁵. Chez lui, le vin conserve, en quelque sorte, ses vertus naturelles, alors qu'il n'est plus chez Basile qu'une réalité immatérielle.

Toutefois leur interprétation du « signe » (σημείωσις) donné par Dieu à ceux qui le craignent (v. 6) doit inviter à tempérer une opposition trop systématique entre les deux exégèses. Basile met ce « signe » en relation avec celui dont Moïse, dans l'Exode (Ex. 12,7), marque les tribus d'Israël, le sang de l'agneau, figure de celui qui « nous » a été donné, à nous chrétiens, « le sang de l'Agneau sans tache immolé pour les péchés du monde », puis ajoute que le prophète Ézéchiël parle, lui aussi, d'un signe imposé sur le front (τὰ μέτωπα τῶν προσώπων), et cite Éz. 9,5-6, sans autre commentaire. Or, c'est à ce même chapitre d'Ézéchiël, et non à Ex. 12, 7, une référence pourtant attendue, que renvoie Théodoret pour expliquer ce verset du psaume. La raison en est qu'Éz. 9,4 – le verset qui précède ceux que cite Basile – fournit, à ses yeux, un

¹⁴ Théodoret voit ainsi annoncés conjointement : (v. 3a) le châtimement divin avec la captivité à Babylone (αἰχμαλωσίαν), et (v. 3b) la justice et la miséricorde de Dieu (τὸ δίκαιον καὶ φιλόανθρωπον); (v. 4) le cataclysme causé par l'attaque des Assyro-Babyloniens (ἐφόδους, σεισμοῦ δίκην ἄρδην ἡφάνισαν ἅπαντα), et (v. 4b) la miséricorde (φιλανθρωπία) de Dieu, dès qu'on l'implore.

¹⁵ La variante οἶνον καρώσεως, empruntée à la version d'Aquila, soutient l'interprétation de Théodoret.

enseignement « plus clair » (σαφέστερον διδάσκει) que celui du psalmiste. Il en donne une brève paraphrase, en rappelant que Dieu ordonne à son ange de parcourir la ville et d'imposer un signe (σημείον) sur le front de ceux qui se lamentent sur les iniquités du peuple. Il voit là – comme dans le psaume, mais exprimée en d'autres termes –, une « figure (τύπος) des réalités qui sont les nôtres », puisque, dit-il, « nous avons reçu de la grâce divine le signe véritable (τὸ ἀληθὲς σημεῖον), qui nous permet, une fois que nous en avons été marqués (κεχρισμένοι)¹⁶ de l'emporter sur les traits de l'Ennemi (τοῦ δυσμενοῦς) ». Bien que le terme n'apparaisse pas, l'allusion au baptême est transparente¹⁷. Théodoret conserve la même ligne d'interprétation au verset suivant¹⁸, au moins dans le premier stique (v. 7a), entendu de « ceux qui ont été consacrés à Dieu par ce signe » et que « leur vertu a rendus dignes de son amour » (τῆς φιλοστοργίας ἡξίωνται / οἱ ἀγαπητοὶ σου)¹⁹. Cela est moins net dans le second stique du verset, qu'il semble ne rapporter qu'au peuple juif implorant, dans ses malheurs, le secours de la providence divine (κηδεμονία) – sa « droite »²⁰, seule capable de sauver –, en revenant à la lecture historique du psaume définie dans son *hypothésis*.

Notons que Basile, malgré la référence à Ex. 12,7 et à Éz. 9, 5-6, ne met aucunement ce « signe » en relation avec le baptême. Cela peut surprendre tant ces deux textes semblent se prêter à un tel rapprochement. Suivrait-il sur ce point Origène, qui ne paraît pas davantage l'avoir opéré²¹ ? Théodoret ne doit

¹⁶ La leçon κεχρισμένοι (*cod.* 2) est celle qu'il faut retenir, de préférence à la leçon κερρησμένοι (*cod.* 1), qui n'en diffère en réalité que par la graphie.

¹⁷ Aucun rapprochement avec le baptême n'est fait par Théodoret dans son commentaire *In Ez.*, *ad loc.* (PG 81, 889 A).

¹⁸ Basile omet de citer ce verset dans son homélie et n'en dit rien.

¹⁹ Pour renforcer l'interprétation baptismale de Théodoret, le manuscrit de Munich utilisé par Schulze (*cod.* 1) substitue au terme φιλοστοργία, retenu par Sirmond, celui d'νιοθεσία – la dignité de fils adoptif conférée par le baptême –, et ajoute que « le bain de la régénération confère l'immortalité (ἀπαθανατιζόμενοι) » à celui qui le reçoit, une glose qui ne saurait appartenir à Théodoret. Notons toutefois que la traduction latine d'A. Carafa soutient la leçon νιοθεσία, preuve qu'elle a été faite sur un manuscrit apparenté à celui de Schulze.

²⁰ Dans l'exégèse patristique, le mot « droite » est couramment entendu, par métaphore, de la providence divine, qu'elle se traduise par la protection que Dieu accorde à son peuple ou par les châtiments qu'il lui inflige pour le ramener à lui. L'édition de Schulze introduit ici encore, dans le texte de Théodoret, une glose (*cod.* 1), qui entend ce mot du Fils, en tant qu'il est « la droite du Père » ; sur cette interprétation, voir par ex., Grégoire de Nysse, *Contre Eunome* 5, PG 45, 697 B⁸⁻¹⁰; 720 C¹²⁻¹⁶; Cyrille d'Alex., *Glaph. in Gen.* 3, PG 69, 128 A¹¹⁻¹³.

²¹ Voir Origène, *Selecta in Ps.* 59 (PG 12, 1480 C), si du moins le fragment conserve la totalité de son exégèse du verset. Basile paraît nettement dépendre ici encore

donc rien ici à Basile, contrairement à ce qu'aurait pu suggérer sa référence à Ézéchiël. Mais il ne doit rien non plus à Théodore de Mopsueste, qui ne fait qu'une brève allusion à Ex. 12,22, après avoir expliqué que ce « signe » doit s'entendre, *ek metaphoras*, de celui que se donnent les combattants d'une même unité pour se reconnaître dans la bataille²².

3. Un monde réuni (Ps. 59,8-12)

Dans les versets suivants, le commentaire des deux exégètes s'organise autour de l'idée centrale d'un monde qui retrouve son unité. Au-delà de similitudes dans l'explication de plusieurs noms propres – Sikima et la « vallée des tentes », Galaad et Manassé, Éphraïm et Juda, Moab et l'Idumée –, en fonction du contexte historique ou de la réalité géographique auxquels ils renvoient, il est frappant de constater la différence radicale des deux interprétations. Dans cette série de toponymes, Basile voit avant tout – il serait trop long ici de le montrer en détail²³ –, l'annonce que le monde entier, autrefois divisé, sera réuni et pacifié par le Christ (τὰ διεστώτα συνάψει), comme le déclare Paul (Col 1,20 ; Ep 2,14). Théodoret, en s'appuyant sur les mêmes termes, entend le passage du retour d'exil et de la réunification du pays. Les lieux, devenus déserts en raison de la déportation, ceux où ne vivaient plus sous des tentes que des pasteurs (« la vallée des tentes »), se rempliront alors d'habitants si nombreux qu'il faudra répartir entre eux les terres pour éviter tout conflit. La division en deux royaumes, Israël et Juda, prendra fin, les tribus seront à nouveau réunies sous un seul « chef et roi », Zorababel, le nouveau Cyrus, qui ramènera le peuple d'exil.

d'Eusèbe (*In Ps. 59*, PG 23, 560 C-561 A). En effet, après avoir fait référence à Ex. 12,7, celui-ci cite d'abord Ez. 9,4, puis Ez. 9,5-6, sans assimiler ouvertement, lui non plus, ce σημεῖον au baptême ; c'est bien pourtant de ceux qui reconnaîtront plus tard le Christ et recevront de lui le salut qu'il entend le verset 6 (*ibid.*, 560 C¹⁻⁵: Τοὺς δὲ μέλλοντας προστρέχειν τῷ Χριστῷ τοῦ θεοῦ, καὶ τὴν δι' αὐτοῦ σωτηρίαν παραδέχεσθαι, εὐαγγελίζεται...).

²² Théodore de Mops., *Commentaire sur les psaumes (1-80)*, éd. Devreesse 1939, 392, 24-393, 15; de cette longue explication « historique », on ne trouve aucune trace chez Théodoret.

²³ On résumera ainsi son interprétation: Sikima (Sichem), attribuée à Joseph par Jacob, qui paraissait jadis n'exprimer l'alliance de Dieu qu'avec Israël, devient pour lui la figure (τύπος) d'une alliance qui s'étendra à tous les peuples; celle-ci deviendra un patrimoine commun à chacun d'eux, et un facteur d'unité grâce au Christ – Galaad, descendant de Manassé, n'étant nommé que pour attester la succession des patriarches, « dont descend le Christ selon la chair » ; de même, entre Éphraïm et Juda – les deux royaumes autrefois séparés –, la concorde sera rétablie.

L'introduction de Moab, au verset 10a (*Moab, bassin de mon espérance*), dans cette série de toponymes liés à l'histoire du peuple juif, a presque autant intrigué les exégètes que le qualificatif qui lui est accolé. Basile et Théodoret ne dérogent pas à la règle. Les variantes textuelles, que chacun d'eux signale pour ce verset, commandent en réalité leur interprétation bien plus que le texte reçu. Une seule leur est commune, celle dont Théodoret précise qu'elle provient de la version d'Aquila. Au lieu de « bassin de mon espérance », celui-ci a traduit « bassin de mon bain ». Basile fait état d'une autre traduction qui porte « bassin de ma tranquillité (ἀμεριμνίας)²⁴ », et Théodoret de celle du « Syrien », proche de celle d'Aquila, « bassin de mon lessivage (πλύσεως)²⁵ ».

Mis en relation avec la déclaration de Dt 23, 3 concernant les Moabites et les Ammonites, le nom de Moab évoque, pour Basile, l'homme à qui l'entrée dans l'assemblée – l'Église ? – du Seigneur était interdite « jusqu'à la troisième et à la quatrième génération, et jusqu'à la fin des siècles »²⁶, parce qu'il ne faisait pas partie du peuple de l'alliance, mais dans laquelle peut désormais l'introduire le bain du baptême, qui obtient la rémission des péchés et procure la paix de l'âme (ἀμεριμνία) à celui qui entre, alors, dans une relation de familiarité avec Dieu (πρὸς Θεὸν οἰκείωσιν). Aussi n'est-ce pas seulement de la conversion de Moab, mais de celle aussi de l'Idumée et des « Allophyles », autrement dit les peuples étrangers au peuple juif, que Basile entend le verset. La citation du passage s'impose ici, car ces quelques lignes sont celles que retient Théodoret dans le florilège de l'*Éranistès* :

Tous les Allophyles se sont soumis, en se courbant sous le joug du Christ ; c'est pourquoi il jette (ἐπιβάλλει) sa sandale (ὑπόδημα) sur l'Idumée. Or, la sandale de sa divinité, c'est la chair théophore, au moyen de laquelle il est venu (ἐπέβη) parmi les hommes²⁷.

Le caractère quelque peu elliptique de cette interprétation suppose, pour le moins, que Basile s'adressait à un auditoire suffisamment cultivé pour admettre, sans autre explication, la portée christologique reconnue, par méto-

²⁴ Selon Field 1875, 189, cette variante est celle de Symmaque. Basile l'emprunte probablement encore au commentaire d'Eusèbe (*In Ps.* 59, PG 23, 568 A⁵).

²⁵ Théodore de Mops. (éd. Devreesse 1939, 395, 14-26) attribue au « Syrien » une variante (καταπατήσεως) différente de celle de Théodoret (cf. Field 1875, 189) ; elle exprime toutefois la même idée, et entraîne chez les deux exégètes une interprétation très proche.

²⁶ On rapprochera cette interprétation de celle d'Origène, *Homélies sur la Genèse* 5, 53-51 (SC 7 bis, 178-179).

²⁷ Autre traduction possible : « il a marché parmi les hommes », pour souligner davantage le lien avec ὑπόδημα.

nymie, au terme « sandale » pour signifier la nature humaine du Christ, alors qu'une telle interprétation ne paraît pas avoir été habituelle chez les Pères²⁸.

De cette interprétation de Basile, dont nous avons la certitude qu'elle était connue de Théodoret, son commentaire ne retient rien. Il s'en tient à une exégèse strictement historique : le prophète n'annoncerait rien d'autre, après le retour d'exil, que la soumission au peuple juif de ses voisins et anciens ennemis, Moab, l'Idumée et les Allophyles²⁹. L'épithète accolée au nom de Moab (v. 10a), dans la traduction d'Aquila et celle du « Syrien », soutient cette interprétation, car, métaphoriquement, le bassin où l'on se lave les pieds et où l'on foule aux pieds le linge sale pour le nettoyer, fait entendre la soumission (ὑποταγή) à laquelle on réduit son ennemi, d'autant que, ajoute l'exégète, le terme de « bassin ou chaudron » (λέβης) est souvent mis dans l'Écriture pour exprimer le « châtiment » (τιμωρία) divin³⁰. Aussi l'extension de la sandale « sur » ou « contre » l'Idumée (v. 10b) doit-elle s'entendre pareillement de sa soumission, en raison de l'*akolouthia* que doit respecter l'interprétation du texte, – une règle de l'exégèse antiochienne –, soumission que confirme encore la situation (ὑποτάγησαν) des Allophyles (v. 10c). Cela commande, à nos yeux, d'écarter sans hésiter la glose introduite par Schulze dans son édition, d'autant qu'elle rompt l'enchaînement du discours de Théodoret³¹. Un copiste a visiblement voulu remédier à l'absence d'un véritable commentaire du terme « sandale » (ὑπόδημα) par l'Antiochien, que de nombreux exégètes entendent, par métonymie, de l'évangélisation de toutes les nations par les apôtres³².

Basile et Théodoret ont beau signaler, dans le verset suivant (v. 11), une même variante textuelle³³ – « cité fortifiée » (πεφραγμένην) au lieu du texte-Septante « cité de sûreté » (περιοχῆς) –, chacun reste fidèle à sa ligne d'inter-

²⁸ Voir Wutz 1914-1915, I, 255-256. 585). Généralement, le passage est entendu de l'évangélisation du monde par les apôtres : Eusèbe, *In Ps.* 59, PG 23, 568 C-569 D ; Hilaire, *Com. in ps.* (Ps. 59, 12), SC 565, p. 298-299. Bien qu'elle s'appuie sur l'étymologie du nom « Idumée » plutôt que sur la métonymie ὑπόδημα, l'interprétation de Maxime le Confesseur s'apparente à celle de Basile (*Com. in ps.* 59, PG 90, 868 AB : Ἰδουμαία... δύναται δὲ ληφθῆναι καὶ εἰς τὴν σάρκα τοῦ Κυρίου) ; sur l'interprétation christologique d'Édom/Idumée, voir aussi Théodoret, *In Isaiam* 19, 571-580 (SC 315) et 6, 557-559 (SC 295).

²⁹ Pour Théodoret, le terme désigne les Palestiniens (*In Psal.* 59, PG 80, 1321 C).

³⁰ Théodoret, *ibid.*, 1321 A.

³¹ En effet, la liaison par γάρ (πρὸς γὰρ τοῖς Μωαβίταις...) ne saurait s'expliquer autrement que par la suppression de cette addition provenant, encore une fois, du manuscrit de Munich utilisé par Schulze (*cod.* 1).

³² Voir *supra*, n. 28.

³³ Elle provient de la version de Symmaque, selon Théodoret ; Basile la connaît sans doute par le commentaire d'Eusèbe (cf. Field 1875, 189).

prétation. Pour Basile, cette ville vers laquelle le prophète se demande qui le conduira, n'est autre que l'Église, corps constitué (σύστημα) avec ses lois, comme une cité, et protégée par la foi, comme par un rempart. Pour Théodore, il s'agit bien sûr de Jérusalem, dévastée par les Babyloniens et privée de ses remparts, que le prophète voudrait voir de nouveau ceinte de murs. Tel est le sens de la supplication confiante qu'il adresse à Dieu (v. 13-14), seul capable d'assurer le salut de son peuple, de mettre un terme à ses malheurs et d'anéantir la puissance de ses ennemis.

Ce secours attendu et sollicité est, chez Basile, d'ordre purement spirituel : c'est l'appel de l'homme qui, du plus profond de sa faiblesse et d'une misère, qui peut être aussi matérielle, se tourne vers Dieu, à l'exemple de Paul (Rm 5,3-5 ; 2 Co 12,10), pour trouver, en lui seul, sa force et son appui. Telle est du moins l'attitude que Basile voudrait voir ses fidèles adopter dans les épreuves matérielles ou morales qu'ils ont à affronter. Soutenue par une rhétorique efficace, sa parénèse finale invite naturellement chacun d'eux à mettre son espérance en Celui-là seul qui peut sauver, le Christ.

Conclusion

Le bilan à tirer de la comparaison des deux exégèses est clair : on a affaire à deux lignes d'interprétation fondamentalement différentes. Les points de contact que l'on peut relever entre elles, qu'il s'agisse de préciser le contexte historique du psaume d'après son titre, de confronter la traduction des Septante à celle d'autres traducteurs, d'éclairer le sens d'une expression biblique – « vin de componction, bassin de mon espérance, ville de sûreté » –, d'expliquer des toponymes ou des patronymes, ont en réalité quelque chose de trompeur, tout comme peut l'être le recours à une même citation scripturaire. Basile et Théodore s'attachent bien aux mêmes termes, mais ceux-ci servent de fondement à deux interprétations de nature différente : l'une spirituelle, l'autre historique ; l'une foncièrement néotestamentaire – le psaume ne concerne plus les Juifs, mais les fidèles chrétiens –, l'autre presque exclusivement vétérotestamentaire ; l'une avec pour unique horizon l'Église du Christ, l'autre Jérusalem et le retour d'exil de Babylone.

Si les *Homélies sur l'Hexaéméron* ont conduit à penser que l'exégèse de Basile s'apparentait à l'exégèse littérale des Antiochiens, ses *Homélies sur les psaumes*, et l'*Homélie sur le Ps. 59* en particulier, semblent contredire ou inviter à tempérer fortement ce jugement. Au fond, comme Origène, dont il est un héritier, Basile n'est attentif à la lettre du texte, aux variantes des traductions, à sa couleur historique³⁴ que pour enrichir la lecture chrétienne qu'il en

³⁴ Sur ce point, nous avons constaté, à plusieurs reprises, sa nette dépendance à l'égard d'Eusèbe.

fait, et atteindre ainsi son sens spirituel, dont le Christ et l'Église représentent le véritable terme. Une comparaison entre les exégèses de Basile et de Théodoret, à partir de plusieurs autres psaumes (Ps. 7, 14, 28, 61), nous a conduit aux mêmes conclusions : l'exégèse de Théodoret ne doit pratiquement rien à celle du Cappadocien, même lorsqu'elle dépasse davantage qu'ici le cadre strict de l'histoire du peuple juif³⁵. On peut donc considérer que l'exégèse du Ps. 59 a valeur d'exemple *a fortiori* : la référence de Théodoret à l'homélie de Basile permettait d'attendre que son commentaire du psaume conserve des traces significatives de l'exégèse basilienne. Tel n'est pas le cas. Tout se passe même comme s'il ignorait son interprétation du Ps. 59, 10b, dont il fait état à deux reprises et cite un passage dans son *Éranistès*.

La question se pose alors de savoir si Théodoret a réellement lu un jour les *Homélies sur les psaumes* de Basile. Les a-t-il consultées autrement que pour y chercher des arguments doctrinaux et se constituer un « dossier » de textes à produire dans le débat avec Cyrille ? Ou bien, pour réfuter ses anathématismes et, plus tard, pour produire, dans l'*Éranistès*, des autorités incontestables en faveur de sa christologie, ne s'est-il pas simplement contenté de puiser son information dans le florilège antiochien de 431, dont la teneur a été en grande partie reconstituée grâce aux recherches de L. Saltet³⁶ ? C'est l'hypothèse la plus probable. De fait, dans sa *Lettre à Jean d'Antioche*, Euthérios de Tyane fait, lui-aussi, référence au *De Spiritu sancto* de Basile pour défendre contre Cyrille la légitimité du vocable « théophore » appliqué au Christ³⁷. On a donc bien l'impression que les deux Antiochiens puisent à la même source pour faire la preuve que la christologie dyophysite d'Antioche s'inscrit dans une large tradition patristique.

³⁵ Dans l'*In Psalmos* en particulier, comme dans l'*In XII prophetas*, Théodoret prend nettement ses distances par rapport à l'interprétation presque exclusivement vétérotestamentaire de Diodore et de Théodore de Mopsueste : voir Guinot 1993, 97-134 et Guinot 1984, 527-547.

³⁶ Saltet 1905, 289-303, 513-536, 741-754 ; voir aussi Richard 1934, 34-61 ; Abramowski-Goodman 1972, 2, 78.

³⁷ Euthérios, *ep.* 1,3 à Jean d'Antioche, 252, 9-12, SC 557 ; cf. *Antilogia* 6,124,56 (*ibid.*), où Euthérios utilise l'adjectif *ἐνθεος* pour désigner la chair du Christ.

Bibliographie

- Abramowski-Goodman 1972 = L. Abramowski - A. E. Goodman, *A Nestorian Collection of Christological Texts*, Cambridge University Library Oriental, 18-19, Cambridge 1972.
- Curti 1989a = C. Curti, *La terminologia esegetica nei Commentarii in psalmos di Eusebio di Cesarea*, in *Eusebiana I. Commentarii in psalmos*, Catania 1989², 215-235.
- Curti 1989b = C. Curti, *Eusebio e Basilio su Ps. 61*, in *Eusebiana I. Commentarii in psalmos*, Catania 1989², 181-191.
- Devreesse 1939 = R. Devreesse, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes* (1-80), Città del Vaticano 1939 (Studi e Testi 93).
- Ettlinger 1975 = G. H. Ettlinger, *Theodoretus of Cyrus. Eranistes*, Oxford 1975.
- Field 1875 = F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, 2, Oxonii 1875.
- Guinot 1984 = J.-N. Guinot, *La cristallisation d'un différend: Zorababel dans l'exégèse de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr*, «Augustinianum» 24,3, 1984, 527-547.
- Guinot 1993 = J.-N. Guinot, *L'In Psalmos de Théodoret: une relecture critique du commentaire de Diodore de Tarse*, «Cahiers de Biblia Patristica» 4, 1993, 97-134.
- Olivier 1980 = J.-M. Olivier, *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos*, CCG 6, Turnhout 1980.
- Richard 1934 = M. Richard, *Un écrit de Théodoret sur l'unité du Christ après l'Incarnation*, «RecSR» 14, 1934, 34-61 (= *Opera Minora* II, Turnhout 1977).
- Saltet 1905 = L. Saltet, *Les sources de l'Éranistes de Théodoret*, «RHE» 6, 1905, 289-303, 513-536, 741-754.
- Wutz 1914-1915 = F. Wutz, *Onomastica sacra: Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum Hebraicorum des hl. Hieronymus*. 1: *Quellen und System der Onomastika*; 2: *Texte und Register*, Leipzig 1914-1915 (TU 41, 1-2).

Abstract: On several occasions Theodoret mentions in his writings, especially his writings after 447, the name of Basil the Great as guarantor of his own orthodoxy. His two explicit references to Homily on Psalm 59 of Basil justify the comparison made here between their respective interpretation of this psalm. If Theodoret had actually read Basil's homily, one could expect his commentary to keep track of it. Now, it is clear that he retains nothing of the exegesis of the Cappadocian. The few points of contact that can be noted between the two exegeses are not very significant. The Antiochian only exceptionally exceeds the framework of the Old Testament history, while Basil, on the other hand, interprets the almost complete psalm of Christ, Church, and Christian life. Although Theodoret may refer twice to Basil's homily, and even quote an excerpt from it in his *Eranistes*, he might very well have never read it, and only know the extract from the Antiochian florilegium he uses to refute the anathemas of Cyril.

JEAN-NOËL GUINOT
guinot.jeanneol@neuf.fr

«Come a candelier candelò». Chiara d'Assisi e la Luce del mondo

ROSA MARIA LUCIFORA

1. La chiara luce di Chiara

Sarà oggetto del mio discorso l'annuncio profetico che Ortolana, prossima a partorire Chiara, ode da una voce misteriosa, mentre prega dinanzi al Crocifisso. La sceneggiatura ripete quella di episodi cruciali nella vita di Francesco o di Chiara stessa, che udranno la voce del Signore, come, un tempo, altri 'pastori'¹. Per l'esattezza, essa sarebbe senza errore definita 'incubatoria', in base alla sequenza di bisogno / preghiera in contesto ecclesiale / teofania, che rivela la conformità ad uno schema culturale, nel quale usualmente la civiltà classica e poi quella cristiana acquisiscono profezie, visioni, e altri segni prolettici del futuro, provenienti dal Cielo e, dunque, assolutamente 'credibili'². Non c'è dubbio, ovviamente, che si tratti di travestimenti letterari, eredi di quelli delle convenzioni del mondo classico e, per altro, della *Bibbia*, impostisi fin dalle origini per i potenziali edificanti dei quali erano latori. Nella fattispecie, l'*oraculum* prenatale, da lungo tempo e in varie forme codificato per gli *inlustres viri*, è ricorsivo nelle biografie dei Santi³: il Cristianesimo lo aveva ben presto adottato, ma, introducendo un'importante novità, ai *viri inlustres* aveva aggiunto le *inlustres mulieres*⁴.

Il fatidico messaggio è riferito così nella *Bolla di Canonizzazione: his et quamplurimis aliis operibus et miraculis haec venerabilis virgo resplenduit gloriosis, ut evidenter appareat adimpletum id quod de ipsa mater eius, dum esset*

¹ Alludo nel titolo a *Par.* 11,15. Per la voce del Signore udita da Francesco, cfr. Celan. *Op. Mirac.* 2,5-6; Bonav. *L. M.* 2,1-3 (vd. Leonardi 2013, 246-247); *Leg.* 21; per Chiara *Proc.* II^a, 69-72; III^a, 55-59; IX^a, 4-16: a sua volta, Paolo aveva udito la voce di Dio (*At.* 9,4-5; 22,7; 26,14, *etc.*) sull'esempio di Mosè, Giosuè, David ed altri personaggi biblici.

² Cfr. Moreira 2000, 3-23, per «sources and methods» della *visio* nella più antica Agiografia. Per la continuità delle pratiche incubatorie tra Antichità e Cristianesimo, vd. Canetti 2010.

³ Cfr. Lucifora 2008, per la sostanziale uniformità con la quale i messaggi sovranaturali vanno interpretati, in base a un complesso simbolistico costante, qual che sia il canale attraverso il quale essi pervengono. Della continuità sulle sceneggiature di annuncio prenatale discuto ancora in Lucifora 2019.

⁴ Per l'annuncio prenatale, cfr. Lanzoni 1927; Giannarelli 1989; cfr. *et* Maraval 1971, 25-27, per l'innovatività della sua presenza nell'Agiografia femminile.

ex ea gravida et oraret, dicitur audivisse, videlicet quod paritura erat quoddam lumen, quod orbem plurimum illustraret (Bull. 98-100)⁵. Il passo è caratterizzato da un'intertestualità biblica, che lo accomuna ad altre fonti, ed in *primis* agli *Atti del processo canonico*, che possediamo soltanto nella redazione in Volgare, e dai quali si vuole la *Bulla* dipenda⁶. Ortolana non comprende, al momento, se la *claritas* della figlia si realizzerà in senso sociale, come avrebbe consentito lo *status* elevato della famiglia, o in senso spirituale: nel campo semantico di *clarus* / *clarere* persistono tutte queste opzioni, generate per traslato dal senso cromatico-astronomico⁷. In ogni caso, trovandosi in chiesa, la donna si fida del messaggio, che si tramuta in un αἴτιον onomastico: *quo edocta oraculo, natam infantulam sacro baptismate renascentem, Claram vocari iussit* [scil. Ortolana], *sperans promissi luminis claritatem pro divinae beneplacito voluntatis aliquantulum fore complendam* (Leg. 9,3-4): il riconoscimento di un antico modello agiografico – ne diremo alla fine – rivela in questo passaggio una finta autoriale⁸. Quanto all'*oraculum*, poco prima lo si esponeva in modo leggermente ma significativamente diverso: *praegnans denique mulier, cum ante crucem in ecclesia Crucifixum attente oraret ut eam de partus periculo salubriter expediret, vocem audivit dicentem sibi «ne paveas mulier, quia quoddam lumen salva parturires, quod ipsum lumen clarius illustrabit»* (ibid. 2): *illustrare lumen*, e non *illustrare mundum*, dunque: *illustrare* è sinonimo di *clarere*, e può designare sia l'azione fisica del far luce sia l'azione intellettuale di insegnare, spiegare una materia difficile. In breve, «chiarire più chiaramente

⁵ La *Bulla Canonizationis* e gli *Atti del Processo Canonico* rappresentano la tradizione ufficiale della proclamazione canonica di S. Chiara: in merito ai rapporti tra i due testi, vd. Boccali 2002, 21-23; 41-72; et Guida 2010, 18-28, che ne indaga le relazioni con la *Legenda Sanctae Clarae Virginis*.

⁶ Riferiscono della misteriosa profezia due compagne di Chiara, le cui dichiarazioni implicano la dipendenza da un testo latino molto simile a quello della *Bulla*, o – si capisce – viceversa. Cfr.: *epsa madonna Chiara referi alle Sore, che quando la sua madre era gravida de lei, andò nella chiesa, et stando denante alla croce, mentre che attentamente orava, pregando Dio che la subvenisse et adiutasse nel periculo del parto, audi una voce che li disse: «Tu parturirai uno lume che molto illuminerà el mondo»* (Proc. III^a, 91-92); e: *essendo essa gravida de questa figliola, e stando denanti alla croce a pregare che lo Signore la aiutasse nel periculo del parto, audi una voce, la quale le disse che essa partorirebbe uno grande lume, lo quale grandemente illustrerà el mondo* (Proc. IV^a, 34-36).

⁷ I sensi astronomico, sociale, morale e spirituale di *clarus* sono verificabili in *Thll* III, 1271-1276; sono tutti anche in *clareo* e *claresco*, ibid. 1263-2264; 1264-1265. Si veda anche *clarifico*, *Thll* III, 1266-1267, molto amato nel Latino cristiano, nel quale il senso didattico è preminente.

⁸ Cfr. la conclusione di questo studio per una presumibile eco, nell'episodio, della *Vita* di S. Brigida irlandese.

te la luce» potrebbe segnalare uno scarto volontario, un atto di indipendenza rispetto alla *Bulla*, e attribuire alla Santa, oltre alla massima coerenza nella vita cristiana, una conoscenza del *Vangelo* – documentata nelle citazioni e allusioni scritturali delle quali le sue opere abbondano – così profonda, da poter «spiegare la luce», il Vangelo appunto, a chiunque altro⁹.

Nell'Antico Testamento, il Messia è predetto quale «luce» venuta a «illuminare il popolo che siede nelle tenebre», ed a Gesù, auto-proclamato Messia, i Sinottici applicano tali profezie: *populus qui sedebat in tenebris lucem vidit magnam et sedentibus in regione umbrae mortis lux orta est eis* (Mt. 4,16); e: *visitavit nos oriens ex alto, illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent* (Lc. 1,79). E così Giovanni, per il quale egli è «Luce nelle tenebre» – τὸ Φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ; ed è anche il Λόγος, il *Verbum*: fatto Parola, perpetua l'azione illuminante in *saecula saeculorum*, con la *missio* affidata agli apostoli, che la affideranno a loro volta ad altri apostoli. Reggendo la lampada, ossia diffondendo e testimoniando il suo insegnamento essi saranno, tutti, figura delle vergini prudenti¹⁰; o, ancora, saranno «lumi sul candelabro» e faranno luce alla «casa»: *vos estis lux mundi ... neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus, qui in domo sunt. Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona et glorificent patrem vestrum qui in coelis est* (Mt. 5,14-15); e: *nemo autem lucernam accendens operit eam vaso aut subtus lectum ponit, sed supra candelabrum ponit, ut intrantes videant lumen* (Lc. 11,33). Luca aggiunge poi che l'occhio è lucerna dell'anima: *lucerna corporis tui est oculus tuus. Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuus lucidus erit ... Si ergo corpus tuum totum lucidum fuerit, non habens aliquam partem tenebrarum, erit lucidum totum et sicut lucerna fulgoris illuminabit te* (ibid. 34-36). Una vera e propria metamorfosi, che rende chi la sperimenti creatura luminosa e «sale della Terra», perché, di fatto, *illuminare* non è possibile senza *sapere*¹¹.

⁹ Cfr. Guida 2010, 37-45, per le fonti, il tempo e l'ambiente della composizione, le relazioni con il Papato; 122-126 per le citazioni bibliche e degli scritti di Chiara; 29-36 per l'autore, identificato con Tommaso da Celano. Per *illustrare* nel senso di letterale, di illuminare, e quello traslato di spiegare, vd. *ThlL* VII, 1,398-399.

¹⁰ Per la metafora del Messia quale luce del mondo, cfr. Isa. 4,14; 9,2; 42,7, *et all.*; per il suo riferimento a Gesù, si veda anche Lc. 1,68-79, dove la profezia è egualmente associata al ruolo di precursore tenuto da Giovanni, tuttavia, in circostanze diverse. Infine, per l'auto-proclamazione di Gesù come Messia, vd. Lc. 4,16-23; Mt. 13,3-56. Si veda ancora Gv. 1,1; 1,4-5. Cito il Nuovo Testamento secondo Merk 1992. Alludo a Mt. 25, per la parabola delle vergini prudenti.

¹¹ Per la cura che Chiara mostra verso chi verrà dopo, secondo la prospettiva biblica dei *saecula saeculorum*, cfr. *Test. Cl.* (41; 79, *et all.*), ed ancora l'*explicit* della *Regula*, con rinvio alla *Forma Vitae*, secondo un'indicazione precisa di Francesco: vd. *Test.*

Richiamerei a questo punto un *locus* di Celano su Chiara: *nam, cum ... ad Deum conversa fuisset, multis exstitit ad profectum et innumeris ad exemplum nobilis parentela sed nobilior gratia; virgo carne, mente castissima; aetate iuvenacula sed animo cana; constans proposito et in divino amore ardentissima desiderio; sapientia praedita et humilitate praecipua: Clara nomine, vita clarior, clarissima moribus* (Vita 1,8,6-8). La paronomasia, resa più complessa dalla pluralità di sensi della radice, risponde a una retorica encomiastica che include tra le esimie virtù della donna la *sapientia*¹². Certo, si tratta di quella ispirazione dall'alto che dona a Chiara retto consiglio e spirito profetico¹³, non escluderei però quelle *litterae*, nelle quali si distingue la madre: ciò suggerisce la *Legenda Versificata*, che dice Ortolana «dotta negli studi liberali», e Chiara sua *plantula*. Chiara stessa si dice piuttosto, seguita da più testimoni, «piantarella del beatissimo Padre Francesco»¹⁴: pure, non c'è contrasto in questo, pensando che la madre prepara il terreno educando la figlia alla fede e ai *boni mores*, e – perché no? – dotandola di una istruzione non inusuale nelle famiglie altolocate, che non di rado insegnavano alle fanciulle anche il Latino¹⁵: in questa lingua, del resto, circolavano le Sacre Scritture e le *Vite* dei Santi dei secoli precedenti, e dappprincipio avrebbero circolato quelle degli 'apostoli mendicanti'¹⁶. Per volere dello Spirito Santo, grazie a questa preparazione

Franc. 38-40, e la cosiddetta *Benedizione* identica per i due Santi, perché riprende alla lettera *Num.* 6,22-29. Infine, alludo a Mt. 5,13; Mc. 9,50; Lc. 14,34, caratterizzati dal doppio senso di «non sapere» / «non aver sapore», non originario nel corrispettivo greco *μωραίνω*, «perdo il sapore»: esso potrebbe costituire un latinismo, basato su *sapio* (= ho sapore) e il suo contrario *desipio* (*ThlL* V, 1,730).

¹² Pare che il passo su citato del Celano sia stato scritto quando Chiara era vivente (vd. Leonardi 2005, XVII-XXV). Sulla sapienza della fanciulla, cfr. *et L.* V. 46-47.

¹³ Per la profezia sin dal seno materno, ossia quella dell'*oraculum* qui discusso, segno di pienezza di Spirito Santo, e di agnizione al lignaggio di santità del Battista, secondo il modello di Francesco e Domenico, vd. Lucifora 2019.

¹⁴ Per il merito di Francesco nella chiamata di Chiara, vd. *Bulla* 30; 33; 36; 45, *etc.*; vd. il giudizio di Bonaventura in: *convertebantur etiam virgines ad perpetuum coelibatum, inter quas virgo Deo carissima Clara, ipsarum plantula prima, tamquam flos vernans et candidus odorem dedit et tamquam stella praeifulgida radiavit. Haec nunc glorificata in caelis, ab Ecclesia digne veneratur in terris, quae filia fuit in Christo sancti patris Francisci pauperculi et mater Pauperum Dominarum* (*L. M.* 4, 6, 3-4). In merito, vd. Dalarun 2008, 196-198; Leonardi 2013, 357.

¹⁵ Sull'educazione domestica della Santa, la *Legenda Versificata* recita: *istius genetrix fuit Ortolana vocata, / nobilibus pollens studiis, pietatis amica / de radice bona florescens virgula crescit* (181-183). Vd. *F. V.* 1,3, per l'auto-definizione di *plantula beatissimi patris Francisci*.

¹⁶ Sulla popolarità, immediata e dilagante, delle *Vite* degli 'apostoli mendicanti', che si affiancarono, ma senza sostituirli del tutto ad altri testi agiografici, si possono

Chiara compone gli scritti con i quali si rivolge alle sorelle di altre regioni d'Europa, e ad altre, a venire nei secoli dei secoli. Questo la mantiene alla guida dell'Ordine di là da spazio e tempo, contro ogni tentativo di sostituirla le norme e i protettivi, spesso avvertiti come troppo rigidi, dunque 'maschili', con altri più morbidi, più 'femminili', spogliati del *privilegium paupertatis*: un riconoscimento notevole, invece, alla sua autorità ed al suo progetto viene da Dante, che nel III Canto del *Paradiso* le rivendica senz'altro la *Regola*, difficilmente senza allusioni alle polemiche che essa aveva scatenato¹⁷. Fa dire a Piccarda, antica clarissa smonacata a forza: «perfetta vita e alto merto inciela / donna più su, alla cui norma / nel vostro mondo giù si veste e vela / perché fino al morir si vegghi e dorma / con quello sposo ch'ogni voto accetta / che caritate a suo piacer conforma» (*Par.* 3,98-99). Con ciò, si allude verisimilmente alla beatitudine tra i contemplanti, nel Cielo del Sole, senza indulgenza con il gioco (ormai stucchevole) di parole tra *Clara* e *claritas*, e con riferimento al filo conduttore degli scritti di Chiara, e più in generale della 'pedagogia' francescana, che è appunto la «perfetta vita»: realizzata con l'amore del prossimo e di Dio, la povertà, la castità: ciò renderà 'specchio', in cui guardare come a modello da imitare, come si proclama in: *clarum exempli speculum huic saeculo* (*Bull.* 2,11). Quindi, mentre rende giustizia all'autonomia con la quale la Santa si mosse nella sua esperienza religiosa, Dante ne sintetizza lo spirito e le peculiarità, *in primis* la castità, ma anche la «caritate»: quell'amore infiammato di Dio e degli uomini che è cuore del carisma serafico, e richiama indirettamente a Francesco, non citato ma, dunque, non assente: è certamente lui a chiamarla nella *nova militia pauperum*, ella ne è però all'altezza, dandovi anzi un sostegno prezioso; l'autore della *Legenda* osserva che «non sarebbe stato giusto che a lui mancasse l'aiuto del sesso debole» – *nec decuit infirmiori sexui adiutorium sibi deesse* (*Prol.* 4)¹⁸.

vedere Vicaire 2012, 650-668; Le Goff 1968, 337-339; ed ancora Bisconti 2001, 274-277.

¹⁷ Per l'atteggiamento, non sempre conciliante, della Madre Serafica dinnanzi al Papato e, comunque, all'autorità 'maschile', vd. Dalarun 2008, 180-186.

¹⁸ Sulla possibilità che Dante conosca gli scritti di Chiara vd. Bisconti 2001, 271-272, 283-294 (che analizza il discorso di Piccarda). Vd. Leonardi 2004, CL-CLIII, sulla *Regola*, le controversie e i tentativi di mitigarne la scelta di *paupertas*, e ancora le nn. di commento a *Forma Vitae* e *Testamentum*, 512 ss. L'immagine dello specchio, carissima al Medioevo, ma presente nella Patristica e già nella letteratura paleocristiana, è inaugurata da Paolo in 1Cor. 13,12 (*et all.*): metafora dell'imitazione del Cristo, è centrale nella III^a e IV^a Lettera ad Agnese, e presente in quella (sospetta) ad Ermentrude. È anche nella *Regola* e nel *Testamento* di Chiara: nel *Processo canonico* si traduce in simbolo onirico, nella *visio* della scala (ne tratto in Lucifora 2019).

Precisa però che, in effetti, la chiamata era venuta da Dio stesso, come aveva suggerito il Papa, Alessandro IV, che aveva conosciuto Chiara da Cardinal Protettore dell'Ordine: Dio l'ha posta in risalto, Dio ha fatto di lei «lume sulla lucerna»; si vedano: *suscitavit propterea pius Deus virginem venerabilem Claram, atque in ea clarissimam feminis lucernam accendit; quem et tu, Papa beatissime, super candelabrum ponens, ut luceat omnibus, qui in domo sunt* (ibid. 5-6); e: *nec mirum, quia lucerna tam accensa, tam lucens, abscondi non poterat quin splenderet et clarum in domo Domini dabat lumen* (Bull. 24)¹⁹. Una lucerna per le *sorores* vicine e lontane, ma anche per gli uomini: pur rinchiusa nella «dolce chiostra», Clara fu consigliera e guida a giovinette, a madri, a spose, ai *fratres*, e persino a Francesco: del resto, se la «casa» da rischiare per gli apostoli è il mondo intero, anche lei, come gli altri apostoli, dovrà «predicare per ogni creatura»²⁰. Sicché, a dispetto di tanto maschilismo 'storografico', non si riesce a privare la connotazione di Chiara dei tratti virili: se la sua non è – come troppo spesso si è voluto – una vicenda ribellistica, anti-sistema ed anti-clericale, è senz'altro una vicenda moderna, ispirata a modelli morali propri di un'epoca di fermento sociale e di rinnovamento culturale: di fatto, la sua azione e il suo giudizio, se si preferisce i suoi 'valori', che sono poi quelli Francesco, si basano – e ben lo ha spiegato Jacques Dalarun – su criteri assolutamente privi di caratterizzazione sessuale, propri semmai della persona, e capaci di ottenere la *reductio ad Christum*: insomma, il regno dei Cieli è per eunuchi²¹.

2. Luminari da seguire: tra classico e cristiano

La vivida luce di Chiara dunque, pur dalla clausura, illumina e guida, con l'esempio e con la 'predicazione', svolgendo compiti di apostolo e 'pastore' non diversi da quelli svolti nel mondo da Francesco e Domenico. Un punto, que-

¹⁹ Per il ruolo di Alessandro IV, già cardinale Rainaldo da Ienne, nella canonizzazione della Santa, vd. Boccali 2002, 229-237; per la relazione con l'Anonimo della *Legenda*, vd. Guida 2010, 24-26, 171-176, *et all.* (che ribadisce, con buone ragioni, la tesi della paternità di Celano).

²⁰ Cito da *Par.* 3,107; parafraso: *euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae* (Mc. 16,15).

²¹ Francesco consulta Chiara in *L. M.* 12,2,5; *Proc.* 1,6; si veda anche il passo su citato del Celano, e inoltre *Vita* 1,8,18,5, che attestano il ruolo di consigliera tenuto dalla Madre. Riduttiva, e sostanzialmente inesatta, l'immagine di lei quale imitatrice di Maria, tipica di una certa storiografia maschilista (interna alla Chiesa e persino all'Ordine): cfr. semmai Le Goff 1968; Leonardi 2004, CLX-CXIX; Le Goff 2008, 143-164; Dalarun 2008, 155-208, per la volontà dell'imitazione di Cristo e l'impulso che essa riceve, anche nella religiosità femminile, dai nuovi modelli etici. Per il motivo della *eunouchia*, vd. *infra*.

sto, la cui consapevolezza nelle fonti si rivela nell'intertestualità, e vale la pena, pertanto, di approfondire; inizio da un passo della *Legenda Versificata*, che riporta così il messaggio soprannaturale ricevuto da Ortolana: *ne timeas; salva divino munere, quoddam / parturies lumen, cuius fulgore moderno / clarescet mundus* (187-188). Un rapporto di complementarità, oltre che di imitazione, rispetto a Francesco, può esser colto da chi consideri che, secondo Celano, Francesco è «nuova luce inviata dal Cielo a rischiarare la Terra avvolta nella caligine delle tenebre»: *quaedam nova lux e caelo missa in terris, fugans universam tenebrarum caliginem* (*Vita I*, 13,36,6): la radicale conformità evangelica con la quale Francesco segue Cristo, l'antica luce, fa di lui la nuova²². Ma nella rappresentazione di Chiara vi sono analogie anche con quella di Domenico, e una sta proprio nell'annuncio: come alla sua, alla madre del Santo era giunta, quale premonizione di portare in grembo un figlio benedetto, una *visio*, nella quale il nascituro appariva quale *catulus* bianco e nero, con una torcia in bocca, con la quale «dà fuoco al mondo intero». Inoltre, secondo il più antico biografo (e compagno) del Santo, Giordano di Sassonia, a lei stessa (e non alla madrina di battesimo) era giunta un'altra *visio*, che fa conto richiamare qui appunto per le convergenze intertestuali con l'*oraculum* clariano: *denique matri suae in visione monstratus est velut habens lunam in fronte, quo profecto praefigurabatur dari eum aliquando gentibus in lucem illuminare his, qui in tenebris et in mortis umbra sederent* (*Lib. 9*)²³.

Ma Giordano aggiunge subito che: *beatus Dominicus ... quasi novum sidus mundo emicuit* (*ibid.*), preparando la trasformazione della luna nella più cele-

²² Esempio di una retorica celebrativa fondata sulla paronomasia e sul sottinteso di *nomen / omen* è l'oracolo stesso, ma essa è soprattutto insistita nella *Bulla*; cfr. l'esordio: *Clara claris praeclara; e: altum sanctitatis candelabrum / vehementer in tabernaculo Domini rutilans: ad cuius ingentem splendorem plurimae properaverunt et properant / suas de lumine lamapdes accendentes* (50-51). Nella *Legenda Versificata* cfr. v. 168 per il mondo rischiarato da Clara, oppure: *luminis est dictus ardens lucensque lucerna* (v. 152). Per la relazione di analogia rispetto a S. Domenico, vd. Vicaire 2012, 368-371; 668-669, che indica anche lo stabilizzarsi del motivo dell'*alter Christus* nell'Agiografia di Francesco: che, agli inizi, era anche l'*alter Iohannes* (vd. L. V. 153, e Celan. *Vita* 2,1,3,2), motivo successivamente stabilizzato nell'Agiografia domenicana.

²³ Il sogno, riferito dallo stesso Giordano, e da altri biografi antichi del Santo (Vincenzo di Beauvais, Umberto da Romano, *et all.*), del cagnolino con la torcia che «infiammerà tutto il mondo», ossia il predicatore appassionato, non è estraneo alla rete intertestuale qui illustrata: *mater ... vidit in somniis se catulum gestantem in utero, ardentem faculam baiulantem in ore, qui egressus ex utero totam mundi faciem inflammabat* (*Lib. 5*): lo estrometto, però, dal presente discorso perché ne ritengo ambigua la simbologia, e dunque problematica l'interpretazione sulla base di Cic. *div.* 1,21,42 (Ecuba sogna Paride in forma di torcia che appicca un vasto incendio).

bre stella e avviando il paragone con il Battista, 'stella' che precede il Signore come Domenico lo segue²⁴. La relazione delicata e complessa intercorrente tra questa immagine e quella del catasterisma pagano non potrei qui esaminare. Piuttosto, mi soffermerò su un altro suo aspetto: la stella è *lieu commun* che offre un *doppio* anche a Francesco; così il Celano: *radiabat* [scil. *Franciscus*] *velut stella fulgens in caligine noctis et quasi mane expansum super tenebras* (Vita I, 15,37,1). E così Bonaventura: *evangelicae perfectionis professorem, du- cem atque praeconem effectum* [scil. *Franciscum*] *in lucem dedit credentium, ut testimonium perhibendo de lumine, viam lucis et pacis ad corda fidelium Domino praepararet* (L. M. 1,2); di nuovo, è evidente il riferimento al Battista, il precursore. Sicché, è possibile che l'autore della *Legenda* pensi a Domenico e Francesco, insieme, quando afferma: *modernos patres* [scil. *Deus suscitavit*] *cum veris sequacibus luminaria orbis, viae ductores, vitae magistros: in quibus meridianus fulgor mundo ad vesperam consurrexit, ut lumen videat, qui in tenebris ambulabat* (Prol. 2). Non posso credere, tuttavia, che non pensi anche a Chiara²⁵, che per Bonaventura *tamquam stella praeifulgida radiavit* (L. M. 4,6,3): lume sulla lucerna, e stella, Chiara è «professore della fede» e «padre» della Cristianità, a dispetto dal sesso debole: sullo sfondo, gli esiti della connotazione 'virile' di colei, che sin dall'infanzia ha seguito l'aspirazione a farsi 'eunuca' per entrare nel regno dei Cieli²⁶.

La rinuncia all'esercizio della sessualità, organica ad una scelta di penitenza e santificazione, assicura a chi l'abbia compiuta uno statuto di 'martirio': la pertinacia in tale scelta trasforma la timida diciottenne fuggita da casa nella notte delle Palme del 1211 in una 'martire': occorre non perder di vista, del resto, che la teologia del martirio incruento ha il fondamento naturale nel significato stesso dei termini *μάρτυρ* e *μαρτύριον*, entrati sin dalle origini nel Latino cristiano, e non fraintesi per lungo tempo dopo la separazione dall'Oriente grecofono. Colui che si vota alla verginità nella sequela di Cristo

²⁴ Per l'opinione di S. Tommaso sul rapporto di analogia tra Domenico e Giovanni Battista, vd. *Summa* 3,27,6: la rivelazione profetica della virtù di Domenico non ancora nato, e poi appena battezzato, viene a madre e madrina da una pienezza di Spirito Santo mediata del fanciullo, sebbene – certamente – promossa dalla loro devozione. In merito, cfr. Vicaire 2012, 60-61; 668-670. Per il rapporto tra la 'stella' di questi santi e il mito del catasterisma nella civiltà pagana, vd. Lucifora 2019.

²⁵ Il motivo della perfezione, insistito negli scritti di Francesco, è anche filo conduttore della biografia del Celano (cfr. *Vita* 1,10,24; 13,32; *Vita* 2,1,31, etc.). Cfr. il commento al prologo della *Legenda Maior* in Leonardi 2013, 358-360.

²⁶ Per Chiara maschio vd. Leonardi 2004, CLIX-CLXIII. *L'eunouchia* per il regno dei cieli, a partire da Mt. 19,12; 1Cor. 7,8 (*et all.*), è discussa da Ranke-Heinemann 1990: vd. in particolare 47-62, 117-134, etc. Il libro è utile, benché vi manchi sostanzialmente l'interesse alle prime esperienze francescane.

lo 'testimonia' con altrettanta forza e dignità di colui che lo fa versando il proprio sangue²⁷. I paradigmi di questa equivalenza sono antichi, ed alcuni sono femminili; ne ricorderò qui due: anzi tutto Macrina, della quale il fratello Gregorio di Nissa compose una *Vita*, lodandola quale «novella Tecla», ossia vergine consacrata a somiglianza di Tecla, sin dall'adolescenza. Gregorio in persona, nel corso di una *visio* premonitrice della morte di lei, aveva rivelata *ab alto* la dignità alla quale la sorella era pervenuta: gli pareva di toccare le «reliquie di un santo martire» – μάρτυρος ἁγίου λείψανον – emananti «bagliori come da specchio purissimo posto di fronte al sole» – αἴγλη ... οἷα γίνεται ἐκ καθαροῦ κατόπτρου, ὅταν πρὸς τὸν ἥλιον τεθῇ. Uno specchio di virtù, un motivo che – ne abbiamo fatto cenno – ha un posto centrale nell'insegnamento e nelle testimonianze clariani²⁸.

La *pietas* dei parenti è dato rilevante in queste narrazioni prolettiche e 'drammatiche', anzi, è la ragione prima per la quale il futuro può esser rivelato loro²⁹. Piissima è la madre di Macrina e Gregorio, piissimi i genitori di Asella, un'altra vergine consacrata, il cui esempio è esposto in una lettera di Girolamo: *ante nativitatem*, essi ricevono avviso dell'esempio di virtù che la fanciulla darà alle giovani cristiane: la madre sa, per ispirazione superna, di portare in grembo una creatura benedetta, e lo sa il padre, che ha scorto la bambina

²⁷ In merito alla concezione della verginità consacrata come 'martirio', molto importante nel monachesimo antico, cfr. Tommasini 1932, 35-37, ma *passim*. Attestazioni riguardo al *confessor* vergine quale *martyr*, Ven. Fort. *vita Hil.* 32; Greg. M. *in euang.* 35,7; *dial.* 3,26,7 *et all.* Ritengo che questo concetto sia il presupposto per la particolare presentazione che in *Leg.* 4,4 si dà dell'episodio della funzione delle Palme, durante la quale il vescovo Guido, consapevole del progetto di Chiara, avrebbe compiuto il particolarissimo gesto di consegnare lui stesso alla ragazza la palma benedetta che lei non osava reclamare (cfr. Guida 2010, 137-138).

²⁸ Da tempo è stata rilevata nell'adattamento operato dagli intellettuali cristiani dei βίαι filosofici una forte tendenza innovativa (*supra*, n. 4). Alludo a Greg. Nyss. *Macr.* 19,13-19; *ibid.* 2,3,25-27 nella *visio* che precede la *nativitas*, una misteriosa signora mostra alla madre la bambina, circondata di luce, e pronuncia per tre volte «il nome di Tecla: di quella Tecla, della quale si fa molto parlare tra le vergini». Cfr. Maraval 1971, 146-147. Ancora nei ss. XIV e XV, la *Vita di Santa Brigida* fu tra le letture edificanti praticate in ambienti monastici, soprattutto femminili (Dalarun 2008, 391-302).

²⁹ Ho accennato *supra* (n. 24) all'idea di S. Tommaso che l'anima purissima di Domenico avesse fatto consapevole del futuro la madre, mentre nei testi francescani (e forse anche in quelli domenicani alla loro genesi) ciò è dovuto piuttosto alla *dignitas* dei destinatari dei presagi (cfr. *pass.* *Perp.* 4,1). Probabilmente, questo è il punto di vista delle testimonianze del sogno della scala (*Proc.* III^a 93, *et all.*), per quanto sia non corretto ritenere che questo sogno sia totalmente palinsesto di quello di Perpetua, ma che esso sia ricco, piuttosto, di suggestioni, derivanti da altri testi agiografici, tra i quali la *Vita Macrinae* (ne discuterò nella mia relazione al convegno «Tra Bisanzio e Roma»).

in phiala nitentis vitri et omni speculo purioris patri virgo traditur per quietem. Di nuovo, lo specchio. Ora, se è giusto rilevare – come si è fatto – che il doppio annuncio declina al femminile un *topos* usuale nelle biografie degli *inlustres viri*, sia pagani sia biblici, e se è giusto chiamare in causa l'analogia con certi paradigmi biblici, tra i quali i più alti sono senza dubbio quelli del Battista e di Gesù, non meno giusto è chiamare in causa il divo Augusto. Come in altre autorevoli fonti biografiche dell'imperatore, anche nella *Vita* svetoniana, modello costante dalle origini al Medioevo nell'Agiografia latina, padre e madre sono avvisati, puntualmente *ante nativitatem*, del prestigio al quale il loro figlio perverrà³⁰.

Prima di soffermarmi su questo avviso, vorrei però richiamare un passo dalla *Vita* di S. Brigida d'Irlanda, alla cui madre – pure devota cristiana – sarebbe stato concesso spontaneamente, da un mago, un annuncio troppo simile a quello di Ortolana perché se ne possa, qui, tacere: *claram ... filiam paries, quae sicut sol in vertice caeli lucebit in mundo* (*Vita S. Brig.* 1,2): è probabile che costituisca un precedente specifico per quello clariano, se non altro perché il culto della Santa, dunque le sue *laudes*, erano abbastanza diffusi in Italia, grazie alle fondazioni monastiche irlandesi. Non il solo annuncio, ma l'intera parabola biografica di Brigida, figlia di un padre nobile e fondatrice di conventi, paladina del Vangelo dalla forza virile, presenta analogie con quella di Chiara; analoghi sono anche gli ostacoli alla monacazione, il nome, persino: Bridget deriva da una radice gaelica pluri-significativa, rapportabile a quella di Clara³¹. Brigida, «come il sole di mezzogiorno, farà luce al mondo». L'immagine è, sia pur per similitudine, quella del «parto di sole», che ricorre nella *visio* simbolica della madre di un altro importantissimo Santo irlandese, Colombano: *eius genetrix ... subito per intempestam noctem sopore depressa vidit e sinu suo rutilantem solem et nimio fulgore micantem procedere et mundo magnum lumen praeber* (*Vita B. Columb.* 1,2): pur avendo compreso, la donna ricorre prudentemente all'esegesi di religiosi autorevoli, dai quali apprende che ha concepito un figlio, e che costui rifulgerà per la Chiesa di Cristo. Iona, biografo e discepolo di Colombano, chiosa: *iusti fulgebunt sicut sol in regno patris eorum* (Mt. 13,3), con citazione che ha eco – come abbiamo visto – nel passo riguardante Brigida. Il movimento del sole si trova – lo ve-

³⁰ Il doppio annuncio parentale ricorre, nei Vangeli, per Gesù stesso e per il Battista: che esso costituisca un punto di interferenza tra pagano e cristiano in Hieron. *Epist.* 24 (cito *supra* § 2) è da tempo riconosciuto (vd. Giannarelli 1989, 229-231).

³¹ Cito da *Vita Sanctae Brigidae*, *Acta Sanct.*, Febr. I, 118 (119)-134 (135); cfr. *et BHL* 217-218. Per il culto della Santa in Italia, promosso soprattutto da S. Donato, monaco dell'Ordine di S. Colombano, vescovo di Fiesole nel IX s., ed autore di *laudes* in versi, cfr. Tommasini 1932, 319-323. Cfr. inoltre 385-388, per l'influenza del *dossier* dei *mirabilia* irlandesi in quello francescano.

dremo tra un attimo – appunto nei biografi di Augusto, ma anche in un sogno della madre di S. Columba, alla quale il santo figliolo è annunciato da un peplo mirabilmente ricamato: antichissimo simbolo cosmogonico, elevato al cielo da mani d'Angeli, il peplo compie un giro astronomico che predice la missionarietà della vita di Columba: *peplum mulier paulatim a se elongari volando videbat, camporumque latitudinem in maius crescendo excedere, montesque et saltus maiore sui mensura superare* (Vita S. Columb. 3,1,2)³².

I doppi ignei – ceri, fiaccole, torce, stelle, soli, *etc.* – sono comunque assai frequenti nell'Agiografia, ovviamente perché Cristo è luce, sole, *etc.*, d'altra parte, sono antichi simboli del potere teocratico e, per questo, assunti nella propaganda dagli imperatori romani³³: a maggior ragione, non sorprende, in una letteratura dottissima qual è quella irlandese, un'eco della biografia di Augusto³⁴. E tanto più che si riteneva fosse assurto, al pari di Cesare, alla immortalità astrale non per la discendenza da Venere, ma per le virtù 'cardinali' e la *pietas erga Deos*³⁵.

Per i contemporanei, Augusto è addirittura una specie di 'messia', *divus praesens* inviato dal Cielo a restaurare il mondo, riportandovi la pace e il benessere: un profilo che, indiscutibilmente, produce 'simpatia' tra la sua figura e quella di Cristo, e spiega perché la narrazione della sua vita possa aver pre-

³² Oltre a citare Matteo, Iona cita anche *et Iud.* 5,31, egualmente relativo allo splendore dei giusti. Per il vasto repertorio dei doppi luminosi nell'Agiografia medievale, cfr. la più volte citata rassegna di Lanzoni 1927, in particolare 234-238; vd. *et* 227-229 per i simboli tratti dall'abbigliamento. In merito, cfr. *et* Weber 2001, 153-155; 166-168; 429-431, *et passim*. Ho trattato del peplo quale simbolo cosmogonico nella religiosità misterica antica, in Lucifora 2012, 28-30.

³³ Per il repertorio dei doppi ignei nei sogni di santità, si veda Lanzoni 1927, 234-238. Ho trattato degli effetti che l'idea della sostanza ignea dell'anima ha portato nei 'paradisi' di Virgilio e Ovidio, e di alcune conseguenti eco classiche nel *Paradiso* dantesco, in Lucifora 2012, 172-173; 183-185: in quel libro ho, anche, riflettuto sulla teologia solare quale chiave interpretativa del mito di Orfeo. Sulla teoria dell'anima eterea, luce risplendente in proporzione alla sua purezza, ossia ai suoi meriti, segnalo l'interessante studio di Corcella 2017, che ne discute dottamente a proposito dei curiosi esiti in un passo del *Bon-Bon* di Edgar Allan Poe.

³⁴ Per la non interruzione della *fortuna* delle prime due svetoniane *Vitae Caesarum* nel Medioevo, e l'ulteriore impulso dato da Eginardo alla lettura dell'opera, vd. Stok 2012, 110-113, 143-144; si veda, inoltre, per la crescita d'interesse nei confronti di tutto Svetonio nell'ambito della cultura universitaria, Curtius 2013, 48-54; *et* 247-272, ancora per le *Vite* di maggior successo.

³⁵ Per gli schemi 'storiografici' della Biografia antica nell'Agiografia dei missionari delle Isole Britanniche, si veda Wood 2001, 25-43. Per lo Stoicismo misticeggiante di Posidonio, e l'influenza sugli ideali politici romani, resta fondamentale Pohlenz 1967, cfr. 1, 547-561; 2, 1-27.

stato suggestioni interessanti all'Agiografia. A me pare che una di questa possa essere individuata nella scelta, abbastanza singolare, di far dispensare la profezia su Brigida da un mago e non da un religioso: tanto Svetonio che Cassio Dione attestano che ad Ottavio, nella stessa giornata della nascita, la sorte del figlioletto fosse stata predetta da Nigidio: filosofo e astronomo dall'inquietante fama di magia, Nigidio aveva scorto negli astri il destino di quel neonato: futuro *dominus*, e sole, del mondo³⁶. Del resto, Ottavio stesso ne aveva sentore, avendo sognato di vedere uscire uno *iubar solis* dall'utero della moglie, mentre Azia stessa aveva sognato i propri *intestina* elevati al cielo ed estesi lungo il circolo dell'orizzonte; così Svetonio: *somniavit et pater Octavius utero Atiae iubar solis exortum ... Eadem Atia prius quam pareret somniavit, intestina sua ferri ad sidera explicarique per omnem terrarum et caeli ambitum* (Aug. 94): come a suo tempo il peplo per Columba significherà la beatitudine, così adesso significano l'apoteosi gli *intestina lata ad sidera*. Cassio Dione riporta in termini molto simili le due visioni, tranne che ne inverte l'ordine e aiuta a comprendere come Ottavio, vedendo lo *iubar solis*, abbia visto non un raggio, ma il sole in tutto il suo splendore: ἐδοξε [scil. Ἀκτία] ὄναρ τὰ σπλάγχνα ἐαυτῆς ἐς οὐρανὸν ἀναφέρεσθαι ... τῇ αὐτῇ νυκτὶ καὶ ὁ Ὀκτάουιος ἐκ τοῦ αἰδοίου αὐτῆς τὸν ἥλιον ἀνατέλλειν (45,1,3)³⁷.

Che l'icona del sole in movimento, di remota tradizione nella 'teologia' imperiale e collegata con la dottrina cristologica sin dalla famosa *visio* di Costantino, si sia saldamente radicata nell'immaginario cristiano, non è certamente un mistero; né può sorprendere che il Santo, imitatore di Cristo, venga simboleggiato nel sole, come colui al quale va dietro. Piuttosto, potrebbe risultare sorprendente che sia paragonata al sole la santità femminile di Brigida, ma la cosa acquista coerenza, se si considerano i gravosi compiti che affronta, in spregio alla *infirmis sexus* e in ossequio al precetto evangelico della *eunouchia*: però, la relazione tra la *Vita* di Brigida e quella di Augusto potrebbe non esser diretta, bensì mediata da quelle di Columba e Colombano, basati su

³⁶ Alludo, nel caso specifico, a Suet. Aug. 94 e Cass. Dio 45,1,1-3: cfr. Weber 2000, 147-172, per i sogni dei genitori di Augusto, messi in relazione con quelli (parimenti solari) che rivelano, non necessariamente alla nascita, il futuro di altri Cesari (es. la luce apparsa a Costantino, o il pulcino crestato che avvisa Livia della prossima nascita di Tiberio, *et all.*).

³⁷ Vd. Cass. Dio 45,1-3. Ritengo errata la posizione (ripresa da Giannarelli 1989, 227) che individua come radice di questa imitazione un intento di contrapposizione polemica: piuttosto, è importante l'appartenenza di Augusto (come pure di Cesare, o di Virgilio, la cui biografia pure era molto consultata) al novero di certi 'santi' pagani. Per *magus* = filosofo, astronomo, vd. *ThLL* VIII, 149-152; particolarmente, 150: questo senso è spesso nei testi cristiani delle origini, in ossequio ad una prospettiva imposta dalla visita dei Magi a Gesù infante (Mt. 2).

una scrittura mista di *Bibbia* e di Svetonio. Ed è verisimile che la leggenda di Chiara d'Assisi abbia attinto a questa pia e dotta tradizione, ma non di meno è plausibile una relazione diretta con il modello antico, 'teocratico', riscritto con una profondissima coerenza cristologica, in ambedue le redazioni dell'annuncio: dal ventre di Ortolana uscirà un lume, che illuminerà la via, o che meglio rifletterà la Luce, facendosi «come a candelier candelo»³⁸.

Bibliografia

- Bisconti 2001 = D. Bisconti, *Cordeliers et cordelières dans la Divine Comédie*, in M. Marietti - C. Perrus, *Dante poète et narrateur*, Paris 2001, 271-302.
- Boccali 2002 = G. Boccali (ed.), *Santa Chiara d'Assisi. I primi documenti ufficiali: Lettera di annunzio della sua morte; Processo e Bolla di Canonizzazione*, Assisi 2002.
- Canetti 2010 = L. Canetti, *L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo*, «RSCr» 7,1, 2010, 149-180.
- Corcella 2017 = A. Corcella, *Un gioco di parole in greco in Edgar Allan Poe*, in G. Cipriani - R. M. Lucifora, *Antiquam exquirite matrem. Filologia, critica letteraria, intertestualità: paradigmi di fortuna di Classici dalle laudes Vergilii di Properzio a Baricco* (2 voll.), Foggia - Campobasso 2017, II, 45-70.
- Curtius 2013 = E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages* (with introduction of C. Barrow), Princeton - Oxford 2013 (tr. ingl. = 1953).
- Dalarun 2008 = J. Dalarun, *Dieu changea de sexe, pour ainsi dire*, Paris 2008.
- Giannarelli 1989 = E. Giannarelli, *Sogni e visioni dell'infanzia nelle biografie dei Santi: fra tradizione classica e innovazione cristiana*, «Augustinianum» 13, 1989, 213-235.
- Guida 2010 = M. Guida, *Una leggenda in cerca d'autore: la Vita di santa Chiara d'Assisi. Studio delle fonti e sinossi intellettuale*, Bruxelles 2010.
- Harris 2018 = W. V. Harris, *Due son le porte dei sogni*, Bari 2018³ (tr. it. = Cambridge 2006).
- Lanzoni 1927 = F. Lanzoni, *Il sogno presago della madre incinta nella letteratura medievale e antica*, «AB» 45, 3-4, 1927, 225-261.
- Le Goff 1968 = J. Le Goff, *Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale*, «ASEC» 23,2, 1968, 335-352.
- Le Goff 2008 = J. Le Goff, *S. Francesco d'Assisi*, Bari 2008⁴ (trad. it. = Paris 1999).
- Leonardi 2004 = C. Leonardi (ed.), *La letteratura francescana*, 1, *Francesco e Chiara d'Assisi*, Milano (Fond. Valla) 2004.
- Leonardi 2005 = C. Leonardi (ed.), *La letteratura francescana*, 2, *Le vite antiche di S. Francesco*, Milano (Fond. Valla) 2005.
- Leonardi 2013 = C. Leonardi (ed.), *La letteratura francescana*, 4, *Bonaventura, la leggenda di Francesco*, Milano (Fond. Valla) 2013.

³⁸ Per la *visio* di Costantino, centrale nella letteratura cristiana prodotta immediatamente dopo, e influente a lungo, cfr. l'ampia trattazione di Weber 2000, 282-287; utile anche Harris 2018, 123-124.

- Lucifora 2008 = R. M. Lucifora, *I sogni di Charite: una seconda volta*, in C. Castagna - C. Riboldi, *Amicitiae templa serena. Studi in onore di Giuseppe Aricò* (2 voll.), Milano 2008, 2, 929-949.
- Lucifora 2012 = R. M. Lucifora, *Una vita meravigliosa: l'Orfeo augusteo tra Argonautiche e Dionisiache*, Bari 2012.
- Lucifora 2019 = R. M. Lucifora, *Lumi di santità nell'apostolato mendicante: tra Classico e Cristiano*, «SMM» 26, 2019, in corso di stampa.
- Maraval 1971 = P. Maraval (ed.), *Grégoire de Nysse, Vie de Sainte Macrine (Introduction, texte critique, traduction)*, Paris 1971.
- Merk 1992 = A. Merk S. J. (ed.), *Novum Testamentum graece et latine*, Romae 1992¹¹.
- Moreira 2000 = I. Moreira, *Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Ithaca - New York 2000.
- Pohlenz 1967 = M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1967 (2 voll.).
- Ranke-Heinemann 1990 = U. Ranke-Heinemann, *Eunuchi per il regno dei cieli. La Chiesa cattolica e la sessualità*, Milano 1990 (tr. it. = Hamburg 1988).
- Stok 2012 = F. Stok, *I classici dal papiro a Internet*, Roma 2012.
- Tommasini 1932 = A. M. Tommasini, *I Santi irlandesi in Italia*, Milano 1932.
- Vicaire 2012 = H. Vicaire, *Storia di S. Domenico*, Milano 2012 (trad. it. = Paris 1982).
- Weber 2000 = G. Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart 2000.
- Wood 2001 = I. Wood, *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe (400-1050)*, Edinburgh 2001.

Abstract: This article compares the different sources (*Legenda Sanctae Clarae*, *Bulla Canonizationis*, *Atti del Processo Canonico*) on the 'oracle' that Ortolana, mother of Saint Clare of Assisi, receives as she prays in a church, anxious for the imminent birth of *ea filia*. Despite some variations, the sources are homogeneous with each other and coherent with an intertextuality, that evokes the messianic prophecies of the Old Testament and the apostolic function that, despite the weak sex, Clare shares with the other two great 'apostles mendicants', St. Francis of Assisi and St. Dominic of Guzmán. The text, however, shows plausible suggestions of the Life of Saint Bridget of Ireland, and perhaps, mediated by these, influences of the Svetonian biography of Augustus.

ROSA MARIA LUCIFORA
rosa.lucifora@unibas.it

Latine loqui: osservazioni agostiniane

MARCELLO MARIN

1. All'affettuoso ricordo di Sandro, che nell'analisi delle catene ha trasfuso l'acribia e la cura filologica collaudate nella minuta indagine testuale, dedico queste osservazioni agostiniane incentrate sulla 'qualità' del latino che l'Ipponense raccomanda per traduttori e interpreti della Scrittura: *tenax*, come la *memoria* che intitola e contrassegna questa raccolta di studi, è l'aderenza verbale che Agostino riconosce ad alcune traduzioni bibliche¹.

Punto di partenza è il *De doctrina christiana*, e specificamente una pagina del secondo libro: siamo quindi nel 396-397². Muovendo dall'affermazione che «ogni insegnamento ha per oggetto cose o segni, ma le cose si apprendono per mezzo dei segni»³ e dalla trattazione, nel primo libro, delle *res* che esprimono il contenuto essenziale della Scrittura (fondamentalmente, il precetto della *gemina caritas*)⁴, Agostino si dedica nei libri secondo e terzo all'analisi dei *signa* e in particolare del *signum* per eccellenza, la parola, che può significare le cose più svariate: ma nella sua specifica funzione comunicativa la parola subisce numerosi ostacoli, in quanto spesso sono espressi *signa ignota* e *signa ambigua*, segni sconosciuti e ambigui, e la difficoltà maggiore per eliminare l'ambiguità risiede nell'incertezza di stabilire dove la Scrittura si esprima in senso proprio e dove invece in senso figurato; il tutto segnato dal peccato della discordia e della superbia degli uomini, puniti per l'edificazione della torre di Babele (Gen 11, 1-9) con la divisione delle lingue e la diversificazione dei segni indicativi delle parole per mezzo di lettere scritte⁵.

In una ampia sezione del libro secondo⁶ Agostino affronta il motivo principale per cui molte parole della Scrittura risultano sconosciute al lettore e lo individua nell'ignoranza dell'ebraico e del greco: chi si impegna nell'interpretazione del testo sacro dovrebbe conoscere le due lingue, in modo da far ri-

¹ *In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur: nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae; ... horum quoque interpretum, qui verbis tenacius inhaeserunt, conlatio non est inutilis ad explanandam saepe sententiam: doct. chr. 2,15,22* (ed. Simonetti 1994, 106-108).

² Per la cronologia vedi Simonetti 1994, IX-XII.

³ *Doctr. chr. 1,2,2* (20).

⁴ *Doctr. chr. 1,36,40* (66). Sull'inversione della successione logica, che dai *signa* e dai loro significati dovrebbe ricondurre alle *res* e ai contenuti del testo sacro, vedi Simonetti 1994, XXI-XXIV.

⁵ *Doctr. chr. 2,4,5* (78-80).

⁶ *Doctr. chr. 2,11,16-16, 23.*

corso alle redazioni precedenti se l'*infinita varietas* delle traduzioni in lingua latina avrà fatto nascere qualche dubbio. Proprio qui sorge l'ulteriore problema: se le versioni dall'ebraico in greco si possono contare, non così i traduttori latini; nei primi tempi di diffusione del cristianesimo, chiunque ritenesse di avere sufficiente conoscenza del greco e del latino non esitava a tradurre l'esemplare greco di cui fosse a disposizione⁷. Certo, anche questo stato di cose può contribuire alla comprensione del testo da parte di un diligente lettore, perché l'esame di più esemplari può spesso chiarire certe espressioni oscure⁸. Ma si verificano casi frequenti in cui l'ambiguità del testo da cui si traduce ha indotto nel traduttore significati del tutto estranei al pensiero dell'autore o ha determinato traduzioni erranee⁹.

Siamo così giunti al punto che più direttamente ci interessa¹⁰. Da questa situazione di fatto discende una duplice modalità operativa che l'Ipponense consiglia: da un lato egli ribadisce la necessità della conoscenza delle lingue originarie della Scrittura (e l'osservazione è di grande rilievo nel nostro autore, ben consapevole di quanto ormai fossero scarsamente diffuse competenze adeguate nella lingua greca); dall'altro propone la più modesta possibilità di attenersi alle traduzioni più letterali del testo (*interpretationes eorum qui se verbis nimis obstrinxerunt*), perché più agevolmente consentono di riconoscere la libertà o l'errore di quanti hanno tradotto seguendo il senso più che le parole (*qui non tam verba quam sententias interpretando sequi maluerunt*).

Esiste invero un rischio nella stretta aderenza letterale: che vengano trasferite in latino parole (*verba*) ed espressioni (*locutiones*) contrarie all'uso della lingua latina, *si quis consuetudinem veterum, qui latine locuti sunt, tenere voluerit*, se uno intende attenersi alla tradizione degli antichi che si sono espressi in corretta lingua latina¹¹. Certo, a volte queste espressioni nulla tolgono al senso, ma riescono sgradevoli a coloro che maggiormente gradiscono

⁷ Doctr. chr. 2,11,16 (94-96) *Qui enim scripturas ex hebraea in graecam verterunt, numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus et aliquantum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari.*

⁸ Doctr. chr. 2,12,17 (96).

⁹ Doctr. chr. 2,12,18 (98) *Et ex ambiguo linguae praecedentis plerumque interpret fallitur, cui non bene nota sententia est, et eam significationem transfert quae a sensu scriptoris penitus aliena est, ... Et alia quidem non obscura, sed falsa sunt.*

¹⁰ Doctr. chr. 2,13,19 (100).

¹¹ Nei primi secoli dell'Impero – efficacemente sintetizzava Di Capua 1959, 139 – «grammatici e retori erano lì sempre in agguato, pronti a notare ogni improprietà o sgrammaticatura e a bollare di barbarismo e di neologismo ogni parola e ogni frase che essi non trovavano nei vecchi libri. Soltanto a questo linguaggio essi davano il nome di latino: *latine loqui* o di perfetto latino: *integer latinus*».

le *res*, i contenuti, se anche nei segni che le rappresentano si conserva una certa purezza (*integritas*) di espressione¹². In Agostino, dunque, la sottolineatura della purezza e correttezza dell'espressione latina si lega al riconoscimento di un comportamento consuetudinario, garantito dal richiamo ai *veteres* proprio per la loro importanza (*auctoritas*) in relazione alla convenzionalità della lingua¹³.

Ad illustrare il ruolo convenzionale dell'autorità dei *priores* che determinano la norma, fa capolino l'antico maestro nell'esemplificazione proposta: solecismo è la connessione di parole che non rispetta il modo autorevole e consolidato dalla prassi, barbarismo è la pronuncia di una parola che non rispetta quelle lettere o quel suono con cui la pronunciavano tradizionalmente i parlanti latino; le espressioni che designano quanti hanno parlato sfuggendo ad ogni approssimazione linguistica si corrispondono per il solecismo (*qui priores nobis non sine auctoritate aliqua locuti sunt*) e per il barbarismo (*qui ante nos latine locuti sunt*) facendo così equivalere in reciprocità di rapporti antichità, prestigio e autorevolezza, purezza di eloquio latino¹⁴.

Ma alla definizione tradizionale, ancorata alla prassi dei *veteres* e al modello grammaticale vincente, si contrappone l'atteggiamento innovativo del vescovo Agostino, per il quale pronunciare *inter homines* o *inter hominibus* (questo è solecismo!) non interessa chi vuole conoscere le *res*, i contenuti; né pronunciare *ignoscere* con la penultima lunga (questo è barbarismo!) o breve interessa molto chi ricorre a tale parola per chiedere a Dio di perdonargli i peccati. La conclusione, fortemente segnata dall'interrogazione, è una rinuncia al rispetto della *integritas locutionis*, al mantenimento, cioè, di una consuetudine ormai estranea ai parlanti, avvalorata dall'autorità degli antichi:

Quid est ergo integritas locutionis, nisi alienae consuetudinis conservatio, loquentium veterum auctoritate firmatae?¹⁵.

¹² Una *incorrumpita quaedam Latini sermonis integritas* attribuisce Cicerone a Quinto Lutazio Catulo e ribadisce: *Fuit igitur in Catulo sermo Latinus* (*Brut.* 132-133).

¹³ Per il rilievo sulla convenzionalità negli *institutae* degli uomini, che si fondano su un accordo basato sul consenso, e l'importanza dei *veteres* nell'ambito della lingua vedi *doctr. chr.* 2,24,37 (130-132: *placito et consensione significandi; pro suae cuiusque societatis consensione*); *mag.* 5,16 (Nuova Biblioteca Agostiniana [= NBA] 3/2, 752 *auctoribus quibus verborum leges consensu omnium tribuuntur*).

¹⁴ La tradizione retorica è solita contrapporre a ciò che è *sermo latinus* i *vitia* del solecismo e del barbarismo: vedi *Rhet. Her.* 4,17 *Latinitas est, quae sermonem purum conservat, ab omni vitio remotum. Vitia in sermone, quo minus is Latinus sit, duo possunt esse: soloecismus et barbarismus*.

¹⁵ *Doctr. chr.* 2,13,19 (100).

Perciò solo a dotti che si gloriano della conoscenza dei segni, più che dei contenuti che realmente edificano, e con questa mascherano la loro intrinseca debolezza, possono creare difficoltà espressioni ridondanti e scorrette come quella di Num 13,19-20 (*Quae est terra, in qua isti insidunt super eam, si bona est an nequam; et quae sunt civitates in quibus ipsi inhabitant in ipsis?*) o singoli vocaboli come il *floriet* di Sal 131,18 (*super ipsum autem floriet sanctificatio mea*), che facilmente si potrebbe sostituire con il corretto *florebit*, se non lo sconsigliassero la tradizione liturgica e l'abitudine dei fedeli che cantano¹⁶.

Se leggere, ascoltare, mandare a memoria parole ed espressioni della nostra lingua che non conosciamo – aggiunge Agostino – ce le rende familiari, è agevole riscontrare che coloro che si possono definire allevati ed educati in mezzo alle Scritture si meravigliano di altre espressioni e le considerano *minus latinas*, meno corrette, di quelle apprese nelle Scritture stesse e non documentate negli autori di lingua latina¹⁷.

2. Il tema è ripreso nel libro terzo, ancora nella sezione 'antica' del *De doctrina christiana*¹⁸. L'analisi è ormai volta ai casi di lezione ambigua, e precisamente alle circostanze dettate dal suono dubbio delle sillabe. L'espressione del salmo 138, 15 *non est absconditum a te os meum* rimane incerta in relazione alla sua pronuncia, perché la pronuncia con la breve rinvia al vocabolo che forma il plurale in *ossa*, quella con la lunga al vocabolo che forma il plurale in *ora*¹⁹. Ma un riscontro con il greco rivela con chiarezza che si parla di 'osso'.

Unde plerumque [conclude Agostino] loquendi consuetudo vulgaris utilior est significandis rebus quam integritas litterata. Mallem quippe cum barbarismo dici: "Non est absconditum a te ossum meum", quam ut ideo esset minus apertum, quia magis latinum est.

La purezza dei letterati, che aspira a proporre la forma più correttamente latina, rischia di essere meno chiara del modo corrente e comune di parlare: e Agostino, di contro alla *integritas litterata* e ad un modo espressivo *magis latinum*, preferirebbe il ricorso al barbarismo *ossum*. L'attenzione del vescovo

¹⁶ *Doctr. chr.* 2,13,20 (100-102).

¹⁷ *Doctr. chr.* 2,14,21 (104): con *tanta est vis consuetudinis etiam ad discendum* Agostino sottolinea il primato di una nuova 'consuetudine', fatta di lettura, ascolto, apprendimento mnemonico del testo sacro.

¹⁸ *Doctr. chr.* 3,3,7 (178).

¹⁹ Analoga osservazione sulla possibile ambiguità di un testo scritto, chiarita dalla diversa pronuncia delle parole, in relazione alla quantità breve o lunga delle sillabe, Agostino aveva già presentato in *dial.* 9 (NBA 36, 370), proponendo il caso di *leporem*, accusativo di *lepus*, 'lepre', se con la penultima breve, accusativo di *lepos*, 'finezza', se con penultima lunga.

ormai si sposta dalle caratteristiche 'poco latine' delle traduzioni della Scrittura, infarcite di strane locuzioni, all'uso dei ministri della chiesa, che della conoscenza anche mnemonica di tali testi sono nutriti e impregnati e che hanno la responsabilità di comunicare in modo chiaro e semplice a un pubblico misto e di media, o bassa, levatura culturale²⁰.

L'esempio di *ossum* ritorna nel libro quarto²¹, sezione composta a completamento dell'opera nel 426-427, al tempo della redazione delle *Retractationes*. Agostino ribadisce il principio di evitare quel *verbum* che *latinum esse non potest* se non risultando oscuro o ambiguo, anche se utilizzato dalle persone colte, e raccomanda invece di adottare il modo di esprimersi degli indotti, se in grado di escludere ambiguità e oscurità. E con una interrogazione esemplifica: se i traduttori latini non ebbero ritegno a proporre *de sanguinibus* (Sal 15,4), forzando un vocabolo che in latino è soltanto singolare, perché mai il maestro di pietà (*pietatis doctor*), parlando a gente inesperta, non dovrebbe pronunciare *ossum*, anziché *os*, per far capire che *os* va collegato con *ossa* e non con *ora*? Ciò tanto più perché le orecchie degli africani (la frase è celeberrima) non percepiscono la lunghezza e la brevità delle vocali. E una nuova interrogazione chiude definitivamente la questione: a che giova la *locutionis integritas* cui non si accompagna la comprensione da parte dell'ascoltatore, se l'intento specifico di chi parla è quello di far capire ciò di cui parla?²² Perciò colui che insegna eviterà tutte le parole che non insegnano, scegliendo quelle corrette (*verba integra*) se possibile, o anche servendosi di quelle poco corrette (*verbis minus integris*), purché l'argomento venga insegnato e appreso in modo corretto (*integre*). La correttezza, *integritas*, riguarda ormai la forma espressiva in relazione ai contenuti da trasmettere e apprendere²³.

Il superamento della *locutionis integritas* è dichiarato in un altro luogo del libro quarto con esplicito riferimento all'*ars grammatica*: di questa, intesa come la disciplina con cui si impara a parlare correttamente, non avrebbero alcun bisogno i giovani (*pueri*), se potessero crescere e vivere in rapporto con persone capaci di esprimersi con proprietà di linguaggio (*inter homines, qui*

²⁰ Vedi in proposito anche la sottolineatura della differenza tra *dolus* e *dolor* in *Io. ev.* 7,18 (NBA 24, 176). Per tutti coloro che conoscono *verba latina*, *dolus* esprime chiaramente la finzione, che si compie nel fare una cosa e simularne un'altra; ma molti fratelli, *imperitiores latinitatis*, confondono i due termini e dichiarano, ad esempio, *dolus illum torquet* in sostituzione del naturale *dolor*. Perciò Agostino è indotto a soffermarsi sull'espressione giovannea *in quo dolus non est* (1,47) per chiarirne il significato.

²¹ *Doctr. chr.* 4,10,24 (286-288).

²² *Quid enim prodest locutionis integritas quam non sequitur intellectus audientis, ...?: doctr. chr.* 4,10,24 (288).

²³ *Ibidem*.

integre loquerentur)²⁴. Anche senza conoscere il nome degli errori di lingua (*nomina vitiorum*), se ascoltassero qualche espressione errata, sarebbero in grado di correggerla ed evitarla proprio in conseguenza della loro abitudine di esprimersi correttamente (*sana sua consuetudine*). Per analogia, come i bambini imparano a parlare ascoltando quelli che parlano, così si potrebbe diventare eloquenti leggendo ascoltando imitando il modo di esprimersi delle persone eloquenti²⁵.

3. Gli esempi addotti nel *De doctrina christiana* sono destinati ad essere riproposti dal vescovo di Ippona. Il solecismo *inter hominibus*, senza menzione della definizione tecnica, torna nelle *Confessioni*²⁶ ad illustrare con quanta cura un uomo che aspira alla fama nell'eloquenza eviti un simile errore, mentre non ha alcuno scrupolo ad eliminare *ex hominibus*, dal consorzio degli uomini, un altro uomo contro cui si scaglia con odio mostruoso. Gli uomini rispettano le regole grammaticali e fonetiche ricevute dai loro predecessori (*pacta litterarum et syllabarum accepta a prioribus locutoribus*) e non si curano delle regole eterne di perpetua salute ricevute da Dio; e se uno conosce o insegna l'antica convenzione dei suoni (*illa sonorum vetera placita*) e pronuncia *homo* senza aspirare la prima sillaba, dispiacerà agli uomini più che se odiasse un uomo²⁷. Degli stessi maestri conosciuti nel suo percorso scolastico e allora proposti come modello da imitare Agostino ricorda la confusione e vergogna che essi provavano se venivano rimproverati per un barbarismo o un solecismo nell'esposizione di una qualche loro azione non cattiva e, viceversa, la loro soddisfazione se venivano lodati per aver raccontato le loro turpitudini con vocaboli giusti (*integris verbis*) e ben concatenati, con facondia ed eleganza²⁸. Così, il richiamo alla tradizione grammaticale e retorica condanna apertamente l'insegnamento esclusivamente formale della scuola anti-

²⁴ Per l'espressione *integre loqui* vedi *praed. sanct.* 8,14 (NBA 20, 248) a proposito di una formulazione corretta e logica cui fa pendant *recte dicere: Sicut ergo integre loquimur, cum de aliquo litterarum magistro, qui in civitate solus est, dicimus: Omnes iste hic litteras docet, non quia omnes discunt, sed quia nemo nisi ab illo discit, quicumque ibi litteras discit, ita recte dicimus: Omnes Deus docet venire ad Christum, non quia omnes veniunt, sed quia nemo aliter venit*. Il raffronto è proposto da Simonetti 1994, 533, ma riguarda propriamente solo il nesso.

²⁵ *Doctr. chr.* 4,3,5 (258).

²⁶ *Conf.* 1,18,29 (1,44-46: i rimandi sono al testo latino criticamente riveduto a cura di Manlio Simonetti per la Fondazione Lorenzo Valla [cinque volumi, curati da numerosi specialisti, Milano 1992-1997]; il primo volume, Milano 1992).

²⁷ Il solecismo *inter hominibus* e il barbarismo della pronuncia di *homo* senza aspirazione sono già segnalati nel *de grammatica* che oggi si tende a ricondurre ad Agostino: vedi *gramm.* 10,1; 11,1 (NBA 36, 176. 178).

²⁸ *Conf.* 1,18,28 (1,44).

ca, istituzione consolidata in nome della forza della consuetudine e del prestigio dei *veteres*, contrapponendolo alla forza duratura dell'insegnamento divino che propone *aeterna pacta perpetuae salutis*²⁹.

All'incirca nello stesso periodo (400) nel *De catechizandis rudibus* il vescovo critica i *rudes* che, provenendo dalle più diffuse scuole dei grammatici e degli oratori, sono soliti disprezzare quanti non sanno evitare gli errori del discorso: ridono, costoro che appaiono eccellere nell'arte oratoria, dei ministri della chiesa che usano barbarismi e solecismi o non comprendono il significato stesso delle parole che pronunciano e le separano in modo scorretto; e non si rendono conto che i pensieri sono da anteporre alle parole, i discorsi veri a quelli eloquenti, e che nessuna altra voce giunge alle orecchie di Dio se non il sentimento profondo del cuore. Il catechista dovrà convincerli che è necessario badare ai difetti dei costumi, *vitia morum*, più che ai difetti delle parole, *vitia verborum*³⁰.

Anche a proposito del volgarismo *ossum*, nell'omelia tenuta sul salmo 138, anni dopo, Agostino ripropone la stessa osservazione fondata sulla quantità breve o lunga e sul riscontro con il greco e sostenuta da una ulteriore presa di distanza dai puristi della grammatica:

“Non est absconditum os meum a te, quod fecisti in abscondito” [Sal 138, 15]. Os suum dicit; quod vulgo dicitur ossum, latine os dicitur. Hoc in graeco invenitur. Nam possemus hic putare os esse, ab eo quod sunt ora; non os correpte, ab eo quod sunt ossa. [...] Habeo in abscondito quoddam ossum. Sic enim potius loquamur: melius est reprehendant nos grammatici quam non intellegant populi³¹.

4. Più volte l'impegno esegetico di Agostino lo porta a sottolineare il costruito 'meno latino' adottato dal traduttore. Così, sempre a proposito dei 'sanguis' biblici, nel commento di Sal 50,16 *Erue me de sanguinibus Deus, Deus salutis meae* l'interprete è indotto a evidenziare la scelta del traduttore, che *expressit verbo minus latino* la proprietà e la forza della parola nel greco: se tale lingua si esprime al plurale, strettamente aderendo al modello della lingua ebraica, il latino non conosce le forme plurali *sanguines* per il maschile o *sanguina* per il neutro; eppure *maluit pius interpres minus latine aliquid dicere, quam minus proprie*. La formulazione al plurale con 'sanguis' vuole indicare

²⁹ *Conf.* 1,18,29 (1,44).

³⁰ *Cat. rud.* 9,13 (NBA 7/2, 208-210).

³¹ *Enarr. in ps.* 138,20 (NBA 28, 488-490). Dispiace rilevare la svista nella quale è incorso il curatore per NBA, Vincenzo Tarulli, che equivocando sul *correpte* agostiniano (da intendere, «con quantità breve») traduce «e non (almeno correttamente) di quell'os, nominativo da cui deriva il plurale ossa» (489).

i peccati e le iniquità, che derivano dalla corruzione della carne e del sangue, come insegna l'Apostolo (1Cor 15,50 e 53)³².

Ancora di 'sanguis' parla l'evangelista Giovanni (1,13 *qui non ex sanguinibus ... sed ex Deo nati sunt*), volendo indicare, secondo il commentatore, che i figli di Dio nascono non per via di sangue, cioè non dal sangue dell'uomo e della donna. Nuovamente Agostino sottolinea che *sanguines non est latinum*, ma il traduttore, seguendo puntualmente il modello greco, *maluit quasi minus latine loqui secundum grammaticos, et tamen explicare veritatem secundum auditum infirmorum*. La comprensione di tutti, specie dei più deboli, è ricercata con questa formulazione: utilizziamola liberamente, sostiene Agostino, senza temere la verga dei grammatici (*non timeamus ferulas grammaticorum*), pur di esprimere in modo chiaro e solido la verità³³.

Una sottile disquisizione riguarda Sal 123,5 *fortasse* (ovvero *forsitan*) *pertransiit anima nostra aquam sine substantia*. Per Agostino con l'avverbio i latini hanno espresso, *quomodo potuerunt*, il vocabolo greco ἄρα, una parola che indica il dubbio (e qui istituisce anche un confronto con il punico *iar*, che ugualmente è una particella dubitativa). Ma, così tradotta, l'espressione latina non rende assolutamente il senso. L'equivalente del greco ἄρα è in latino *Putas*, come ad esempio nella frase *Putas, evasi hoc?* («Ma davvero sono sfuggito a questo [pericolo]?»), che, se fosse introdotta da *forsitan*, non riuscirebbe a esprimere lo stesso significato. *Putas, usitate dicitur; latine non ita dicitur*, conclude il commentatore aggiungendo di essersi permesso l'espressione parlando con il suo pubblico: *saepe enim et verba non latina dico, ut vos intellegatis*. Ma la Scrittura non ha potuto usare un vocabolo non latino e, mancando il corrispettivo latino (*deficiente latinitate*), non è stata in grado di corrispondere all'originale. Bisogna dunque intendere il passo come *Putas, pertransiit anima nostra aquam sine substantia?* («Ma davvero la nostra anima ha attraversato l'acqua senza consistenza?») e con *Putas* si vuole rappresentare la grandezza del pericolo, che rende difficilmente credibile il fatto di esserne scampati³⁴.

Il problema di fondo, di cui l'Ipponense è perfettamente consapevole, è che la novità dei contenuti cristiani ha imposto innovazioni e trasformazioni linguistiche³⁵. È il caso dei vocaboli *salvare* e *salvator*, criticati dai grammatici

³² *Enarr. in ps.* 50,19 (NBA 25, 1322); *enarr. in ps.* 15,4 (NBA 25, 204) conserva nel testo e nel commento *de sanguinibus* senza osservazioni.

³³ *Io. ev.* 2,14 (NBA 24, 38).

³⁴ *Enarr. in ps.* 123,7-8 (NBA 28, 72-74). Sull'uso di *putas/putasne* introduttivo di interrogative vedi il cenno di Hofmann-Szantyr 1965, 464-465 § 249 (propone lo stesso confronto con il gr. ἄρα, non cita Agostino).

³⁵ Condivido il forte apprezzamento dichiarato in proposito da Mohrmann 1965, 16, che definisce Agostino «esprit spéculatif, qui parfois fait preuve d'une lucidité

come non latini; ma la venuta del Salvatore presso i Latini ha latinizzato anche quei termini. E ai cristiani deve interessare solo quanto sia corrispondente al vero il significato di quell'epiteto attribuito al Cristo:

Christus, inquit, Iesus, id est Christus Salvator. Hoc est enim latine Iesus. Nec quaerant grammatici quam sit latinum, sed Christiani quam verum. Salus enim latinum nomen est. Salvare et salvator non fuerunt haec latina antequam veniret Salvator; quando ad latinos venit, et haec latina fecit³⁶.

In definitiva, la preferenza del vescovo per un eloquio meno puro, 'meno latino', ma più chiaro è ribadita più volte nelle sue opere, talora anche con un prezioso gioco di parole; ne propongo in conclusione un ultimo esempio, notissimo e frequentemente citato. Agostino si sofferma sul verbo *fenereo* commentando l'espressione di Sal 36,26 *tota die miseretur et feneratur* (*Tutto il giorno ha compassione e impresta*): *Feneratur* – egli osserva – *quidem latine dicitur et qui dat mutuum et qui accipit; planius hoc autem dicitur, si dicamus fenerat*, accogliendo la forma attiva per chi dà in prestito. Che questa scelta corrisponda all'uso ormai più diffuso lo rivela la vigorosa dichiarazione finale che, contro le imposizioni del purismo grammaticale, oppone il barbarismo che permette di comprendere alla raffinata eloquenza che lascia l'ascoltatore abbandonato alle sue difficoltà:

Quid ad nos quid grammatici velint? Melius in barbarismo nostro vos intellegitis, quam in nostra disertitudine vos deserti eritis³⁷.

Bibliografia

- Di Capua 1959 = F. Di Capua, *S. Agostino e le questioni linguistiche nella lotta tra cristianesimo e paganesimo*, in *Scritti minori*, 2, Roma 1959, 139-143 (già in «L'Osservatore Romano», 28 agosto 1940).
- Hofmann-Szantyr 1965 = J. B. Hofmann - A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1965 (Handbuch der Altertumswissenschaft II,2,2).
- Mohrmann 1961 = Chr. Mohrmann, *Considerazioni sulle "Confessioni" di sant'Agostino*, in *Études sur le latin des chrétiens*, 2, Roma 1961, 277-323 (già in «Convivium» 1957, 257-267; 1959, 1-12; 129-139).
- Mohrmann 1961² = Chr. Mohrmann, *Comment saint Augustin s'est familiarisé avec le latin des chrétiens*, in *Études sur le latin des chrétiens*, 1, Roma 1961², 383-389 (già

étonnante sur les problèmes de la langue».

³⁶ *Serm.* 299,6 (NBA 33, 374). Vedi anche *Trin.* 13,10,14 (NBA 4, 530) ... *qui est hebraice Iesus, graece Σωτήρ, nostra autem locutione Salvator. Quod verbum latina lingua antea non habebat, sed habere poterat, sicut potuit quando voluit*. Sulla storia del termine e le esitazioni dello stesso Agostino vedi Mohrmann 1961², 387-388; anche in Mohrmann 1961, 310-311.

³⁷ *Enarr. in ps.* 36,3,6 (NBA 25, 818).

in *Augustinus Magister* 1, Congrès International Augustinien, Paris 1954, 111-116).

Mohrmann 1965 = Chr. Mohrmann, *Le latin commun et le latin des chrétiens*, in *Études sur le latin des chrétiens*, 3, Roma 1965 (Storia e Letteratura 103), 13-24 (già in «VChr» 1, 1947, 1-12).

Simonetti 1994 = M. Simonetti, *Sant'Agostino, L'istruzione cristiana*, Milano 1994.

Abstract: In *De doctrina christiana* Augustine points out that some Latin biblical references are not grammatically correct or are equivocal and ambiguous; in these cases he examines how the exegete should behave. In his opinion, if the *verbum latinum* is obscure or ambiguous, it's better not to use it, but to adopt the common way of speaking, more immediately clear. The bishop expresses this innovative notion in many other works: the exegete should prefer a clear 'barbarism' instead of a correct Latin form.

MARCELLO MARIN
marcello.marin@unifg.it

Vingt-deux sermons donatistes
du temps d'Augustin encore trop méconnus :
les "inédits" de la catéchèse de Vienne révélés
en 1994 par François-Joseph Leroy.
À propos d'un nouveau projet du GRAA*

JEAN MEYERS

Dans l'histoire des persécutions contre les chrétiens, l'édit de 304 pris par Dioclétien, qui exigeait de tous un sacrifice aux dieux païens, provoqua chez un grand nombre de fidèles un reniement, apparent en tout cas, de leur foi. Il y eut ainsi quantité de *lapsi*, de « faillis », et de *traditores*, de « trahisseurs », qui livrèrent aux autorités impériales les textes sacrés pour qu'ils soient brûlés. Quand prirent fin les persécutions, deux clans s'affrontèrent en Afrique, celui qui prônait le pardon et pensait qu'il fallait réintégrer dans l'Église les apostats, et celui qui revendiquait l'intransigeance et le rejet des « faillis ». C'est de l'affrontement entre ces deux clans que naquit le schisme en Afrique du Nord entre les Catholiques, partisans de l'indulgence, et les Donatistes, partisans de la rigueur. L'Afrique a donc vécu avec deux Églises jusqu'à la condamnation définitive du donatisme en 412¹, obtenue en grande partie grâce au combat acharné d'Augustin.

Pendant longtemps, les chercheurs intéressés par le donatisme ont fait une confiance un peu trop aveugle à l'image que les « vainqueurs » avaient pu transmettre de ce mouvement. Mais, depuis les années 1990, la recherche a compris qu'il fallait aborder différemment leurs sources. Ainsi, Maureen A.

* Groupe de Recherches sur l'Afrique Antique, Université Paul-Valéry, Montpellier 3, Équipe C.R.I.S.E.S. (Mathilde Cazeaux, Marie-Françoise Delpeyroux, Georges Devallet, Sabine Fialon, Anne Fraisse, Michel Griffé, Christine Hamdoune, Jean Meyers, Jean-Noël Michaud†). Je suis particulièrement heureux, au nom du GRAA, de pouvoir présenter cette contribution en hommage au grand spécialiste de la littérature chrétienne antique que fut Sandro Leanza.

¹ Depuis les deux grands livres de Frend 1952 et 1965, la bibliographie sur le donatisme s'est développée de façon diluvienne. Outre les ouvrages et articles cités dans les notes qui suivent, on peut au moins mentionner les deux ouvrages récents de García Mac Gaw 2008 et de Rossi 2013. Je m'en voudrais cependant de ne pas citer aussi le chapitre fouillé (chap. XXIII : « Un siècle de désunion : le donatisme [312-411] ») que lui a consacré, dans son livre monumental sur l'histoire de l'Afrique romaine, le regretté fondateur de notre Groupe de Recherches sur l'Afrique Antique (GRAA), Lassère 2015, 619-635.

Tilley, dans son livre sur les martyrs donatistes publié en 1996, invitait à ne pas adhérer sans un regard critique au point de vue polémique des sources émanant des vainqueurs². Comme l'a écrit Elena Zocca³, « le besoin se faisait plus pressant de lire les œuvres des polémistes catholiques en utilisant une “herméneutique du soupçon” capable de considérer avec justesse les stratégies de communication mises en œuvre par chaque auteur et, en particulier, par les deux membres les plus éminents des hiérarchies catholiques, Optat et Augustin ». Mais la recherche a senti également qu'il était tout aussi important, sinon plus important encore, de se pencher attentivement sur les sources donatistes elles-mêmes, sur celles qui portaient « l'*ipsissima uox* de ses protagonistes »⁴. En raison de la victoire des Catholiques, les sources de l'Église schismatique sont malheureusement bien rares, et c'est la raison pour laquelle il est surprenant que les chercheurs, en dehors de quelques spécialistes, ne se soient pas penchés davantage sur la découverte inattendue que fit à la fin du siècle dernier François-Joseph Leroy et qui permettrait pourtant, si ses hypothèses sont confirmées, d'enrichir le dossier du donatisme ordinaire.

La découverte de Leroy

En 1967 paraissait dans le quatrième *Supplementum* de la *Patrologie latine*, sous le nom du *Chrysostomus Latinus*⁵, toute une série de sermons anonymes, dont les 28 pièces de la collection de l'Escorial, transmis par le *codex Escorialensis* R. III. 5 (XIV^e s.)⁶. On reconnut dès cette époque l'origine africaine de ces sermons ainsi que de toute une série d'autres édités dans le même volume sous le nom du pseudo Chrysostome, mais rien ne retint davantage l'attention des spécialistes. Au début des années 1990, le jésuite belge François-Joseph Leroy découvrait un nouveau témoin tardif de la collection de l'Escorial, le manuscrit latin 4147 de la Bibliothèque Nationale Autrichienne de Vienne, daté de 1435. Or, dans ce manuscrit en papier de 115 folios, la collection des 28 pièces de l'Escorial comporte 22 autres sermons inédits jusqu'alors⁷. Le savant belge est aussi, dès sa découverte, convaincu qu'il s'agit là du recueil d'un évêque africain donatiste. Dans la liste qu'il a dressée de tous les textes de cette collection viennoise (60 sermons au total), il écrit en effet en 1994, à

² Tilley 1996, VII-VIII. Voir aussi Tilley 1997.

³ Zocca 2015, 63-104 (65 pour la citation).

⁴ Zocca 2015, 65.

⁵ Sur les homélies latines du *Chrysostomus Latinus*, voir Wilmar 1918, 305-327; Wenk 1988, et Bouhot 1989, 31-39.

⁶ *PG suppl.* 4, 699-740.

⁷ Sur ce manuscrit et sur ses inédits, voir Leroy 1994, 123-147. Leroy donnera ensuite une édition critique « provisoire » de ces 22 inédits : Leroy 1999, 149-234.

propos du *Sermon* 39 (= *Sermon* Escorial 18) : « Comme nous l'avons découvert, c'est un sermon indubitablement donatiste! Si la collection est bien globalement homogène, ainsi qu'il semble jusqu'à plus ample informé, nous nous trouverions donc pour la première fois en possession de la catéchèse d'un évêque de la célèbre Église africaine »⁸. Quelques années plus tard, il consacrera un autre article à la démonstration du caractère donatiste de ce sermon et en donnera la première édition critique⁹.

L'argument de ce sermon est qu'il faut se méfier des faux prophètes (*serm.* 39 [18],18-20) :

Domini uox est : *Cauete a pseudo-prophetis, qui ueniunt ad uos in uestitu ouium, intrinsecus sunt lupi rapaces. Ex fructibus eorum cognoscetis* [Matth. 7,15-16].

La parole du Seigneur dit : "Gardez-vous des faux prophètes, qui viennent à vous sous des habits de brebis; intérieurement, ce sont des loups rapaces. Vous les reconnaîtrez à leurs fruits".

Ces loups sont incapables de vivre avec les innocents et on ne peut vivre avec les criminels, car quand l'homme bon s'unit au méchant, ce n'est pas le méchant qui est amendé, mais l'homme bon qui est contaminé. Cette impossibilité de vivre avec les loups rapaces entraîne le risque de la persécution ; c'est du moins ce qu'il faut sans doute déduire de la suite du texte, qui fait allusion à la béatitude de *Matthieu* 5,11 (*serm.* 39 [18],54-57) :

Dominus suos persecutiones passuros praedixit : *Beati, inquit, eritis, cum persecuti fuerunt* [Matth. 5,11]. Si qui persecutionem patiuntur beati sunt, qui faciunt, quid sunt? Quare si persecutionem pateris, christianus es; si persecutionem facis, inimicus et hostis es.

Le Seigneur a prédit que les siens souffriraient des persécutions : "Heureux, dit-il, vous serez, quand ils vous auront persécutés". Si ceux qui souffrent une persécution sont heureux, ceux qui l'infligent, que sont-ils? C'est pourquoi, si tu souffres une persécution, tu es chrétien ; si tu infliges une persécution, tu es l'adversaire et l'ennemi.

L'Ancien Testament donne des exemples de cohabitation des justes avec les méchants, comme celui de Lot à Sodome ou des Israélites en Égypte, mais à l'époque de l'auteur, celle-ci n'est plus possible. Sa conclusion est donc qu'il faut se séparer des méchants (*serm.* 39 [18],86-91) :

Discedite, inquit, discedite inde, et exite de medio eorum, qui domini uasa portatis [Is. 52,11 et 2 Cor. 6,17]. *Discedite, quotquot templum dei iam estis* [2 Cor. 6,16]. *Discedite ne malorum consortio conlatam uobis gratiam polluatis, discedite ne quod*

⁸ Leroy 1994, 134. Sur l'origine africaine, voir aussi Leroy 1993, 215-222.

⁹ Leroy 1997, 250-262.

sanctificauit Christus polluat diabolus, aut quod mundauit deus contaminet inimicus. Inuitate bonis actibus deum, execramini in persecutoribus diabolum.

“Écartez-vous”, dit [l’Écriture], “écartez-vous de là, sortez de leur milieu, vous qui portez les vases du Seigneur”. Écartez-vous, vous tous qui “êtes désormais le temple de Dieu”. Écartez-vous de peur de souiller la grâce qu’on vous a donnée en vous mêlant aux méchants, écartez-vous de peur que le Diable ne souille ce que le Christ a sanctifié ou que l’Adversaire ne contamine ce que Dieu a purifié. Invitez Dieu par vos bonnes actions, exécurez le Diable dans les persécuteurs.

Ce résumé du sermon n’orienterait pas nécessairement vers une lecture donatiste si le texte ne s’en prenait explicitement, et par trois fois, aux *traditores*¹⁰. En évoquant la nuisance des loups rapaces, l’auteur écrit (*Serm.* 39,34-36) :

Et tamen lupi, uigilante pastore, ouibus nocere non possunt; traditores uero nec ouibus nec pastoribus parcut : quod uocantur debellant, quod profitentur impugnant, christianos quod se esse simulant malitiose infestant.

Et pourtant les loups, face à la vigilance du berger, ne peuvent nuire à ses brebis ; mais les traditeurs, eux, n’épargnent ni les brebis, ni leurs bergers : ils agressent leur nom, ils assaillent leur profession de foi, ils attaquent malicieusement les chrétiens parce qu’ils font semblant de l’être.

Plus loin, quand il souligne qu’il n’est plus possible de vivre au milieu des méchants comme dans l’ancienne Alliance, il écrit (*Serm.* 39,63-72) :

Licuit Sodomis inter inquinatos et turpes, Lot sanctissimum commorari ; christianos uero cum traditoribus morari non licuit [...]. Helias sanctissimus auium ministerio pascitur ; a traditoribus uero dei seruis uictus pabula denegantur. Babylonia tres pueros contaminari suis cibis non patitur ; at isti familiam dei sacrilegio contaminare nituntur. Daniele leones libenter hospitio susceperunt et isti dei seruos propriis hospitibus uiolenter excludunt, ut quanto in bestiis laudatur humanitas, tanto in istis crudelitas detestetur.

Il a été permis aux habitants de Sodome de partager la vie de gens souillés et débauchés ; mais il n’a pas été permis que les chrétiens vivent avec les traditeurs [...]. Élie fut nourri par des oiseaux qui le servaient ; mais les traditeurs refusent aux serviteurs de Dieu l’aliment de leur subsistance. Babylone n’a pas accepté que trois de ses enfants soient contaminés par ses nourritures ; mais ces vauriens s’efforcent de contaminer la famille de Dieu par un sacrilège. Des lions ont donné de bon cœur l’hospitalité à Daniel et ces vauriens chassent avec violence les serviteurs de Dieu de leurs propres demeures : ainsi, autant on loue l’humanité chez des bêtes sauvages, autant on exècre la cruauté chez ces vauriens.

¹⁰ Sur les premiers emplois du mot *traditor* dans la controverse entre Donatistes et Catholiques, cf. Kriegbaum 1986, 151-172.

Comme l'explique Leroy, le parfait *licuit* à la ligne 64, par opposition aux présents qui suivent (*denegantur, nituntur, excludunt*), suggère que la décision de séparation d'avec les traditeurs remonte au passé, tandis que les vexations de leur part évoquées dans la suite (privation de nourriture, tentative de contamination et exclusion de leurs demeures) sont actuelles. Comment donc ne pas songer que l'auteur fait ici allusion à la décision schismatique prise dans le passé par les donatistes après les persécutions de Dioclétien et à leur condamnation actuelle après la Conférence de Carthage de 411 ? Certes, depuis l'*Édit d'union* pris en 405 par Honorius, les donatistes avaient été officiellement déclarés hérétiques. Comme l'a écrit Serge Lancel, « Honorius avait vraiment signé l'arrêt de mort légal du donatisme »¹¹, mais en réalité ce n'était encore à l'époque qu'un texte de loi, mais non une réalité dans les faits. La loi qui porta définitivement le coup fatal au donatisme fut celle que prit le même Honorius le 30 janvier 412¹² à l'issue de la conférence de Carthage et qui prononça la dissolution de l'Église schismatique et la confiscation de leurs lieux de culte au profit de l'Église catholique, que ses fidèles étaient tenus désormais de rejoindre. On a bien là les mesures qui expliquent les vexations évoquées par l'auteur : « exclusion des églises, qui entraîne pour les brebis donatistes privation de leur nourriture spirituelle et de plus sacrilège, vu l'obligation de rejoindre les catholiques de la Grande Église, en leurs propres demeures »¹³.

Leroy ajoute encore à ces arguments particulièrement convaincants d'autres échos donatistes du *Sermon* 39, parmi lesquels la combinaison, dans le passage cité plus haut, des citations d'*Isaïe* 52,11 et 2 *Corinthiens* 6,17, que l'on retrouve aussi, quoique séparées, dans les Actes de la conférence de Carthage¹⁴, le thème de la nécessaire séparation d'avec les faibles et les indignes, caractéristique des Donatistes dès le début du schisme¹⁵ et, enfin, l'accusation de persécution (*Si qui persecutionem patiuntur beati sunt, qui faciunt, quid sunt?*) dans une formulation très proche du « slogan » donatiste de la Conférence de 411 bien mis en évidence dans l'entête du *mandatum* des donatistes : *Episcopi ueritatis catholicae quae persecutionem patitur, non quae facit*.

Dans la mesure où un des sermons de la collection de Vienne (*serm.* 48, sur lequel je reviendrai plus loin) évoque l'hérésie pélagienne, condamnée par le 16^e concile de Carthage de 418, mais qu'aucune des pièces ne fait allusion ni à l'arianisme, ni à l'invasion vandale en Afrique, Leroy propose de dater le re-

¹¹ Lancel 1999, 109.

¹² Cf. *Cod. Theod.* 16,5,52.

¹³ Leroy 1997, 254-255.

¹⁴ *Actes* III, § 258, lignes 260-263 (éd. S. Lancel, SC 224, 1216).

¹⁵ Leroy 1997, 256.

cueil dans la fourchette des années 411 à 429. Enfin, cet ensemble de 60 textes se révélant à ses yeux homogène, Leroy voit donc dans le corpus de Vienne la catéchèse d'un évêque donatiste¹⁶.

Accueil par la recherche

La teneur donatiste du sermon 39 a été en général admise très tôt par tous les chercheurs, mais faut-il pour autant admettre, comme le propose Leroy, que l'ensemble des sermons de la catéchèse de Vienne est aussi donatiste? Dans les compléments qu'il a apportés, suite à sa découverte, à la 3^e édition de la *Clavis Patrum Latinorum*, Leroy signale dans une note¹⁷ que Jean-Paul Bouhot, qui avait collaboré dans le *Supplementum* de la *Patrologie* à l'édition du corpus de l'Escorial, n'acceptait pas son opinion sur ce caractère donatiste de la collection, mais que celle-ci avait été admise par exemple par Peter Brown et par William H. C. Frend. La réponse à la question ne va en effet pas de soi, car les autres sermons de la catéchèse de Vienne n'ont rien de polémique comme le sermon 39, dont la présence parmi les autres textes a quelque chose d'un peu mystérieux. Sur ce point, Leroy suggère que l'évêque donatiste se serait rallié à l'union catholique après 411 et aurait, pour assurer la préservation de sa catéchèse, expurgé son œuvre. Mais il aurait laissé le sermon 39 soit « par inadvertance », soit « comme une signature dans son corpus »¹⁸, hypothèse, à mon sens assez invraisemblable, sur laquelle je reviendrai plus loin.

Depuis la découverte de Leroy, quelques chercheurs se sont penchés avec plus ou moins d'attention sur le corpus de Vienne, et ils ont tous montré que l'on pouvait trouver dans le reste des sermons des caractéristiques donatistes non repérées jusqu'alors. Le premier est James S. Alexander, qui a repris et complété les arguments du jésuite belge dans un article paru en 2001¹⁹. Parmi les critères pour établir leur caractère donatiste, il note la présence claire de thèmes, liés à des citations scripturaires, qui apparaissent aussi dans des écrits donatistes connus et qui peuvent être regardés comme typiques de la position prise et défendue par les schismatiques en Afrique du Nord contre leurs opposants catholiques. Il relève aussi des indices moins évidents de la position donatiste. Même si la collection couvre un large éventail de sujets qui se prêtent rarement à une exposition polémique, plusieurs sermons cependant semblent contenir des thèmes donatistes familiers, soit moins développés explicitement, soit réduits pour l'édition. Il revient d'abord sur le sermon 39, le

¹⁶ Leroy 1994, 140.

¹⁷ Leroy 2004, 425-434 (ici 428, n. 9).

¹⁸ Leroy 1997, 257.

¹⁹ Alexander 2001, 3-7.

seul dans lequel la nature donatiste semble clairement reconnaissable. L'image des faux prophètes décrits en *Matthieu* 7,15-16 comme des loups sous des habits de brebis et que l'on reconnaît « à leurs fruits », donc à leurs actes qui trahissent leur profession de foi, est bien sûr utilisée ailleurs, par exemple par Tertullien, qui l'applique aux hérétiques (*Praescr.* 4,2-5), ou par Cyprien, qui en affuble les chrétiens aux prises à la jalousie (*Zel. et liv.* 12). Mais ici le texte fait référence spécifiquement aux apostats et aux persécuteurs comme dans les textes donatistes²⁰ et engage les vrais chrétiens, pour éviter toute contamination par compromis, à maintenir leur propre identité séparée²¹. Le sermon aborde donc 4 thèmes principaux, pour lesquels on trouve dans les écrits donatistes des parallèles étroits ainsi que les mêmes références scripturaires qui leur sont associées :

1) la tentative du Diable de saper l'Église par les faux chrétiens et par l'exposition de ceux-ci à des actes incompatibles avec la foi (avec référence à *Matth.* 7,15-16) ;

2) le fait de souffrir la persécution comme marque du vrai chrétien et le fait de l'infliger comme marque du faux chrétien (*Matth.* 5,11 : *Beati eritis, cum persecuti vos fuerunt*) ;

3) le péché de tradition, originellement l'apostasie des chrétiens qui livrent la Bible aux persécuteurs païens, ici l'apostasie des chrétiens qui persécutent ;

²⁰ Sur l'histoire exégétique de ces versets dans le cadre de la polémique donatiste, voir Zocca 2011, 115-124.

²¹ On ajoutera, comme permet de le vérifier un coup d'œil à la base de données en ligne (LLT-O) de la *Library of Latin Texts Series A*, Brepols, 2017, que le lien entre *traditores* et *persecutores* n'apparaît que dans des contextes donatistes, et nulle part ailleurs. Cf. par ex. Aug. *epist.* 141 (vol. 44), § 1 : *Qui etiam in suo mandato, quod pro ipsa conlatione fecerunt et suis nominibus atque subscriptionibus firmauerunt nos illic traditores et persecutores suos esse dicentes...*, « Dans l'écrit même qu'ils [les évêques donatistes] avaient préparé pour cette conférence [celle de Carthage en 411] et qu'ils avaient signé de leurs noms, ils nous appelaient des traditeurs et leurs persécuteurs... » ; ou Aug. *epist.* 35 (vol. 34,2), § 4 : *Et tamen si dicam : quaeratur, qui sint uel fuerint traditores uel persecutores, respondetur mihi : disputare nolumus et rebaptizare uolumus ; nos oues uestras insidiantibus morsibus luporum more depraedemur, uos, si boni pastores estis, tacete!*, « Et cependant si je dis : "Cherchons qui sont ceux qui méritent les noms de traditeurs et de persécuteurs", on [un prêtre donatiste rencontré dans un champ du pays de Spane] me répond : "Nous ne voulons pas discuter, nous voulons rebaptiser. Nous voulons tendre des pièges à vos brebis et les déchirer comme des loups; vous, si vous êtes de bons pasteurs, taisez-vous!" » On notera dans ce dernier passage l'habile retournement par Augustin de l'image scripturaire des loups rapaces et des brebis.

4) la justification d'une communion séparée comme seul moyen d'éviter la compromission et la contamination (avec références à *Is.* 52,11 et 2 *Cor.* 6,16).

La combinaison de ces quatre thèmes forment ainsi à ses yeux un argument cohérent et typiquement donatiste, qui autorise à attribuer, au-delà d'un doute raisonnable, le sermon à un auteur donatiste. Peut-on trouver ailleurs dans la collection des preuves solides d'une teneur donatiste? Même si le terme de *traditores* ne revient nulle part ailleurs, la persécution y est un sujet récurrent : plusieurs sermons commémorent les martyrs, sans mention cependant de martyrs donatistes. Pourtant, la vive dramatisation de certains épisodes bibliques où apparaissent des images de persécutés semble parler d'elle-même : pour des donatistes, de tels passages pouvaient, sans qu'il fût besoin de commentaires ou d'explications, véhiculer un message clair porté par des associations familières. Enfin, quelques autres thèmes typiques apparaissent aussi, comme la distinction entre vrais et faux chrétiens, entre mots justes et actes criminels, ou comme la contagion du péché et la nécessité d'une séparation. Leur effet sur une audience donatiste devait nécessairement résonner de manière caractéristique.

En 2003, le théologien suisse Alfred Schindler reconnaissait à son tour le caractère indéniablement donatiste du sermon 39 et ajoutait que « par conséquent, la probabilité que toute la "collection Leroy" soit donatiste est aussi à peu près assurée », puisque « toute la collection hispano-viennoise forme une unité en raison du style, de la pensée et de la terminologie presque uniforme entre tous ces sermons »²². En les lisant, il découvre d'ailleurs « des allusions non mentionnées par Leroy, qui reflètent ou la tradition africaine ou des principes plus ou moins donatistes », comme les mots *fidelis deum sibi efficit debitorem* (*serm.* 58, l. 52), très proche du *bonum factum deum habet debitorem* de Tertullien (*paen.* 2), ou comme la polémique contre ceux qui désirent une fausse paix (*serm.* 28, l. 14-16), qui pourrait faire allusion à la paix qu'Augustin proposait aux Donatistes en les invitant à retourner à l'Église catholique, qui n'était pour eux qu'une Église de traîtres. On a donc bien là un dossier qui peut « enrichir notre connaissance du donatisme ordinaire – ni apologétique, ni polémique – du temps de saint Augustin »²³.

En 2014, Elena Zocca reconnaît elle aussi comme appartenant à l'homilétique donatiste le sermon 39²⁴. Elle signale ainsi de nombreux et précieux parallèles entre celui-ci et la *Passion de Donatus*²⁵ et ajoute qu'un certain

²² Schindler 2003, 149-153 (150 pour les citations).

²³ Schindler 2003, 149.

²⁴ Zocca 2014, 337-354.

²⁵ Zocca 2014, 349-350.

nombre de thèmes liés à l'homilétique donatiste se retrouve aussi dans les 22 inédits de la catéchèse de Vienne, tels que le rappel assez fréquent de la nécessité d'une cohérence absolue entre le nom et la conduite du chrétien (*serm.* 27,5; 28,2,6; 49,2; 51,3; 58,1; 60,6), l'idée d'une justice rétributive à la mesure de l'engagement éthique (*serm.* 19, l. 101-107; 48,1; 53,4; 56, l. 3; 58,1; 60,5), quelques citations ou échos scripturaires liés à la souffrance des justes (*serm.* 8, l. 109-115; 14; 17; 20; 34,2; 55,3; 58,2), une conception binaire de la réalité où s'opposent les bons et les méchants (*serm.* 49,5). Elle s'étonne cependant que le ton polémique n'apparaisse nulle part ailleurs, même quand les sermons abordent des thèmes typiques de l'opposition aux Catholiques, comme la condamnation de la haine fratricide (55,4), la mise en garde contre les attaques portées en temps de paix (28,2) ou le rejet des ministres pécheurs (56,2)²⁶.

L'origine donatiste des sermons de Vienne semble donc désormais acquise définitivement et, à ma connaissance, au moins deux études d'importance leur ont d'ailleurs été consacrées depuis lors. Il s'agit d'une part de la thèse de doctorat soutenue en 2014 à l'Université de Saint-Louis par Alden L. Bass²⁷ et du long article de Maureen A. Tilley dans le volume collectif sur la prédication latine tardive²⁸. Ces deux contributions ont à leur tour apporté quelques arguments complémentaires pour confirmer l'hypothèse de Leroy et ont surtout analysé le recueil pour mieux en comprendre la nature et les enjeux à la fois littéraires, homilétiques et théologiques.

Enjeux et problèmes : le projet du GRAA

Il ne faudrait pourtant pas conclure de ce rapide aperçu que tous les problèmes liés à la catéchèse de Vienne sont à présent résolus. Certes, si l'hypothèse de Leroy s'avère exacte, la découverte du corpus de Vienne est « une découverte exceptionnelle », comme l'a écrit Elena Zocca, mais elle ajoute, avec une prudence qu'on ne retrouve pas partout, qu'il reste quand même objectivement quelques doutes et difficultés²⁹.

La première difficulté tient au caractère « provisoire » de l'édition de Leroy. Celle-ci ne comporte ni traduction, ni annotation, ni apparat des sources en dehors de l'apparat scripturaire, d'ailleurs complété par les différents cher-

²⁶ Zocca 2014, 350-351.

²⁷ Bass 2014a. Cette thèse est malheureusement inédite, mais on peut s'en procurer un exemplaire sur le site de *ProQuest (Dissertation Copies for Researchers)*.

²⁸ Tilley 2018, 373-398.

²⁹ Cf. Zocca 2014, 346 : « Se fosse accertata definitivamente l'ipotesi avanzata, si tratterebbe di una scoperta eccezionale. Permangono, tuttavia, alcuni dubbi e difficoltà oggettive ».

cheurs qui ont étudié les sermons. Un examen attentif du texte édité par Leroy révèle par ailleurs ses imperfections : celui-ci est en effet déparé par de nombreuses mélectures, mais aussi par un grand nombre de corrections et de conjectures inutiles, de restitutions peu fiables, de déplacements hasardeux et de lacunes supposées, dont on peut le plus souvent se passer en modifiant simplement la ponctuation³⁰. Il a donc semblé au GRAA que le travail le plus urgent à faire était de donner une nouvelle édition critique et une traduction annotée de ces 22 « inédits »³¹. Ce travail est à présent achevé, mais il reste à entourer celui-ci d'une analyse fouillée pour éclaircir les points qui à nos yeux n'ont pas encore reçu d'explication définitive.

Parmi eux, il y a la question de l'auteur, que presque tous les spécialistes estiment unique. Pourtant, cela ne va pas de soi. Le seul à ma connaissance à avoir mis en doute cette hypothèse est Alden Bass. Selon lui, rien ne prouve que l'ensemble des sermons soit d'un même auteur. À ses yeux, il est d'ailleurs fort probable que les sermons aient été écrits au moins par deux personnes différentes³². Dans ce cas de figure, il se demande même si certains sermons ne pourraient pas avoir été écrits par un auteur catholique, mais cela lui paraît quand même improbable en raison de la cohérence du style et de la théologie dans la collection. Ce qui lui semble assuré en revanche, c'est que ces sermons auraient été à l'origine rassemblés en un seul volume par un évêque donatiste³³. Seule une critique interne détaillée, consacrée à la langue, au style et à la rhétorique³⁴, permettra de trancher la question ou du moins de lui apporter des éléments de réponse solides.

Il y a aussi le problème mystérieux de la présence dans la collection d'un seul sermon polémique. Comme le signalait Elena Zocca, en l'absence d'une introduction suffisamment détaillée³⁵, on ne comprend pas pour quelle raison

³⁰ Il ne s'agit pas pour nous de dévaloriser ici le travail pionnier et érudit de Leroy, car nous savons combien l'exercice de l'*editio princeps* d'un texte, surtout quand il n'est transmis que par un seul témoin, est un travail périlleux. C'est précisément parce que le jésuite belge le savait qu'il a présenté son édition comme « provisoire ».

³¹ L'idéal serait bien entendu de donner un jour une édition critique avec traduction de l'ensemble des 60 sermons, mais le GRAA a d'abord voulu assurer celle des 22 « inédits », qui sont restés moins connus et dont l'édition est pour l'instant défectueuse.

³² Bass 2014a, 43. C'est aussi l'avis du membre senior de notre groupe de recherches, Georges Devallet.

³³ Bass 2014a, 44.

³⁴ Sur la langue et la rhétorique, les contributions de Bass, 73-79 et de Tilley 2018, 382-397, ont déjà apporté des indications précieuses, mais encore insuffisantes.

³⁵ À l'époque, E. Zocca ne pouvait pas connaître la thèse d'A. L. Bass, qui n'avait pas encore été soutenue.

la polémique anti-catholique, si évidente dans un seul texte des sermons, semble substantiellement effacée dans les autres³⁶. Comme je l'ai signalé plus haut, Leroy voit dans le maintien du sermon 39 ou une « inadvertance » ou une « signature » d'un évêque donatiste converti. On reconnaîtra avec Alden Bass que cette explication est assez « farfelue »³⁷. Alden Bass préfère les hypothèses d'Alexander, qui suppose que le prédicateur converti aurait simplement négligé ce sermon dans son travail d'expurgation ou qu'un éditeur catholique ultérieur l'aurait maintenu, en réinterprétant le terme de *traditor* dans un sens catholique pour le retourner contre les donatistes. Mais le plus vraisemblable serait encore que la collection, en raison des points nombreux de rapprochement des sermons avec le pélagianisme, aurait été reprise par des gens impliqués dans le débat pélagien, puis attribué par erreur à un stade ancien de la transmission à Jean Chrysostome, dont les sermons étaient précisément utilisés par les pélagiens contre Augustin³⁸. Une autre explication possible, à laquelle personne ne semble avoir songé, pourrait être d'envisager une fourchette chronologique plus large dans le temps des différentes pièces de la collection, car la chronologie, elle non plus, n'est pas définitivement assurée. Pour Schindler, on peut remonter pour le *terminus a quo* à la fin du quatrième siècle ou vers l'année 407³⁹ et, pour Bass, à l'année 405⁴⁰. L'attente d'une imprégnation polémique de tout le recueil, ou en tout cas d'une partie importante de celui-ci, n'est peut-être motivée que par l'idée que l'histoire du christianisme dans l'Afrique du IV^e et du début du V^e siècles fut dominée par le schisme donatiste et par la querelle entre les deux Églises. Mais, comme l'a écrit Peter Brown, « cette impression est largement due au talent polémique d'Augustin ». La rivalité entre les deux Églises, qu'Augustin présente comme une catastrophe spirituelle et comme un conflit stérile, « fut vécu[e] sur le terrain (dans chaque région, chaque site, chaque village) comme deux formes vigoureuses et à peine distinguables du même christianisme, chacune se prétendant plus zélée que l'autre »⁴¹. Il n'y a donc aucune raison que dans une prédication ordinaire, un évêque donatiste ait systématiquement traité des sujets polémiques⁴². On pourrait donc très bien supposer

³⁶ Zocca 2014, 346.

³⁷ Bass 2014a, 45 : « This theory seems far-fetched ».

³⁸ Bass 2014a, 45 et Alexander 2001, 4 et n. 7, qui cite, comme exemple de retournement catholique du terme *traditor*, Optat. 1,15 (CSEL 26, p. 17, l. 10, et souvent dans la suite).

³⁹ Schindler 2003, 152.

⁴⁰ Bass 2014a, 47.

⁴¹ Brown 2016, 331.

⁴² Cf. ce qu'écrivait déjà Alexander 2001, 4 : « An alternative or perhaps complementary solution is that the sermons in the collection cover a wide range of subjects

qu'une grande partie de la collection remonte à des années « tranquilles », entre 400 et 410 par exemple, et que la présence du sermon 39 n'aurait été maintenue que pour rappeler le tournant fatal aux donatistes de l'année 411.

Un autre problème est celui du pélagianisme prégnant à travers tout le recueil. Le premier à l'avoir souligné est James S. Alexander, qui écrit : « Il est tentant de dire que l'auteur semble plus intéressé par le pélagianisme que par le donatisme, mais il serait plus proche de la vérité de suggérer qu'il y a un lien important, souvent négligé, entre les deux, que ces sermons illustrent pleinement »⁴³. Ce pélagianisme sous-jacent⁴⁴ rend donc assez surprenante la mise en garde dans le *Sermon* 48, 2, qui défend pourtant une position quasiment pélagienne du libre arbitre : *Cave Pelagianum errorem!* Elle a tant surpris Alfred Schindler qu'il propose d'y voir une interpolation issue d'une glose ultérieure, ajoutée *in margine* par un copiste médiéval ou par un lecteur quelconque et introduite ensuite dans le texte. Selon lui, un auditoire donatiste s'intéressait probablement très peu à ce courant spirituel, plutôt international, aristocratique et ascétique, qu'était le pélagianisme. Par ailleurs, le fait que *Pelagianum* soit le seul nom propre de tout le recueil, en dehors des noms bibliques, prouve selon lui que c'est là une glose passée par erreur dans le sermon⁴⁵. Son argumentation a été suivie par Alden L. Bass et par Maureen A. Tilley⁴⁶. L'emploi du nom propre non biblique est en effet un *unicum*, mais comme l'est aussi le ton polémique du sermon 39, sur lequel on fonde pourtant le caractère donatiste de toute la collection ! L'argument du caractère unique de ce nom propre ne suffit donc pas à mes yeux à justifier son exclusion. Mais comment expliquer sa présence ? Je crois que comme pour le sermon 39, celle-ci doit être liée à des circonstances exceptionnelles, sans doute à la condamnation du pélagianisme comme hérésie dans l'édit impérial du 30 avril 418. L'auditoire de notre catéchèse ne devait peut-être pas s'intéresser de près aux doctrines de Pélage, mais un évêque donatiste ne pouvait ignorer le combat acharné qu'Augustin mena contre le pélagianisme comme contre le donatisme. Par ailleurs, comme l'a montré Alden L. Bass, les sermons visent aussi un public cultivé de lecteurs⁴⁷. Enfin, le fait de souligner que les idées donatistes sur le libre arbitre ne tombent pas dans « l'erreur Pélagienne », dont il faut se garder, c'est aussi une manière détournée de signaler aux Catholiques que s'ils cherchaient des hérétiques en Afrique, il fallait aller les

which seldom lend themselves to polemical exposition ».

⁴³ Alexander 2001, 4.

⁴⁴ Sur celui-ci, voir en particulier Bass 2014b, 197-210 et Tilley 2018, 385.

⁴⁵ Schindler 2003, 152.

⁴⁶ Bass 2014a, 46-47; Tilley 2018, 385.

⁴⁷ Voir, sur ce point, les remarques de Bass 2014a, 67-70 et ce qu'il écrit p. 70 : « These sermons were not only heard, they probably would have been read as well ».

chercher du côté des Pélagiens et non du côté des Donatistes, pourtant déclarés hérétiques en 405 et en 411. La présence du *cave Pelagianum errorem* peut ainsi avoir une discrète saveur polémique.

Il reste enfin le problème du public et du but visés par ces sermons ? Leroy a parlé, dès sa découverte, de catéchèse, mais sans apporter aucun argument à cette interprétation du recueil. C'est Alden L. Bass, suivi par Maureen A. Tilley, qui s'est efforcé de prouver que la collection de Vienne était de nature catéchétique et était destinée à l'enseignement oral des cathécumènes et des pénitents, et spécialement à la préparation au re-baptême des Catholiques convertis⁴⁸. Cela pourrait expliquer la concentration sur des idées qui divisent Donatistes et Catholiques et le traitement plus rare de doctrines chrétiennes que les deux Églises partageaient. Cela pourrait aussi signifier que les sermons auraient été prêchés pendant une courte période, à savoir celle du carême, et expliquer ainsi l'absence de références au cycle annuel de la liturgie dominicale de l'Avent à la Pentecôte⁴⁹. Alden L. Bass suppose un public ciblé d'auditeurs cultivés⁵⁰, mais il n'exclut pas l'hypothèse que les sermons aient aussi été écrits pour être lus et servir de modèle de prédication⁵¹. Selon lui, d'après les techniques de *narratio* biblique, d'après la théologie et l'éthique des sermons, la collection tendrait enfin à présenter l'identité propre des Donatistes comme celle d'une « communauté assiégée et engagée dans un combat épique contre Satan »⁵².

On voit ainsi tous les problèmes encore posés par la catéchèse de Vienne, mais on voit aussi toute la richesse de celle-ci et tout l'intérêt qu'il y aurait à en donner une nouvelle édition critique et une étude détaillée. Certes, cette collection de sermons est à présent bien connue par les spécialistes du donatisme, mais elle est encore très largement ignorée en dehors de ce cercle étroit, alors qu'elle mériterait sans conteste une notoriété bien plus grande. C'est une des ambitions du projet du GRAA d'aider à mieux la faire connaître à un public plus large et de rendre ainsi justice à l'exceptionnelle découverte de François-Joseph Leroy.

⁴⁸ Cf. Bass 2014a, 80-119 ; Tilley 2018, 379-381.

⁴⁹ Alexander 2001, 4, n. 8 : « The series, covering many traditional texts largely in the order they occur in the Bible, seems arranged (by the author ?) to fit the Christian year with its focus on Easter, explicitly mentioned in *Sermon 18* ».

⁵⁰ Bass 2014a, 70 : « The preacher presupposes an educated, propertied audience which seems to have included merchants and magistrates ».

⁵¹ Bass 2014a, 97 : « They may also have been composed and published to aid in the missionary work of the early fifth century ».

⁵² Bass 2014a, 121.

Bibliographie

- Alexander 2001 = J. S. Alexander, *Criteria for Discerning Donatist Sermons*, dans *St Augustine and his Opponents Other Latin Writers*, Papers presented at the Thirteenth International Conference on patristic Studies held in Oxford 1999, Louvain 2001, 3-7.
- Bass 2014a = A. L. Bass, *Fifth-Century Donatist Catechesis : An Introduction to the Vienna Sermon Collection ÖNB m.lat. 4147*, Ph. D. diss., Saint Louis University 2014.
- Bass 2014b = A. L. Bass, *An Example of Pelagian Exegesis in the Donatist Vienna Homilies* (Ö.N.B. lat. 4147), dans M. Gaumert et alii, *The Uniquely African Controversy : Studies on Donatist Christianity*, Proceedings of the International Donatist Studies Symposium, Louvain 2014, 197-210.
- Bouhot 1989 = J.-P. Bouhot, *Les traductions latines de Jean Chrysostome du V^e au XVI^e siècle*, dans *Traductions et traducteurs au Moyen Âge*, Colloques internationaux du CNRS, IRHT 26-28 mai 1986, Paris 1989, 31-39.
- Brown 2016 = P. Brown, *À travers un trou d'aiguille. La richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme*, Trad. de l'anglais par B. Bonne, Paris 2016.
- Frend 1952 = W. H. C. Frend, *The Donatist Church : a Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952.
- Frend 1965 = *Martyrdom and Persecution in the Early Church : A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965.
- García Mac Gaw 2008 = C. García Mac Gaw, *Le problème du baptême dans le schisme donatiste*, Bordeaux 2008 (*Scripta antiqua*, 21).
- Kriegbaum 1986 = B. Kriegbaum, *Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer? Die Vorgeschichte des Donatismus*, Innsbruck-Vienne 1986.
- Lancel 1999 = S. Lancel, *Saint Augustin*, Paris 1999.
- Leroy 1993 = F.-J. Leroy, *Les sermons africains pseudo-augustinien Caillau S. Y. I, 46 et Scorialensis 19 (Chrysostomus Latinus) sur l'épisode de Zachée (Lc 19)*, «WS» 106, 1993, 215-222.
- Leroy 1994 = F.-J. Leroy, *Vingt-deux homélies africaines nouvelles attribuables à l'un des anonymes du Chrysostome latin (PLS IV)*, «RBen» 104, 1994, 123-147.
- Leroy 1997 = F.-J. Leroy, *L'homélie donatiste ignorée du Corpus Escorial (Chrysostomus Latinus, PLS IV, sermon 18)*, «RBen» 107, 1997, 250-262.
- Leroy 1999 = F.-J. Leroy, *Les 22 inédits de la catéchèse de Vienne. Une édition provisoire*, «RecAug» 31, 1999, 149-234.
- Leroy 2004 = F.-J. Leroy, *Compléments et retouches à la 3^e édition de la Clavis Patrum Latinorum. L'homilétique africaine masquée sous le Chrysostomus latinus, Sévérien de Céramussa et la catéchèse donatiste de Vienne*, «RHE» 99, 2004, 425-434.
- Lassère 2015 = J.-M. Lassère, *Africa, quasi Roma (256 av. J.-C.-711 apr. J.-C.)*, Paris 2015.
- Rossi 2013 = A. Rossi, *Muscae moriturae donatistae circumuolant. La costruzione di identità «plurali» nel cristianismo dell'Africa Romana*, Milan 2013.
- Schindler 2003 = A. Schindler, *Du nouveau sur les donatistes au temps de saint Augustin?*, dans P.-Y. Fux et alii, *Augustinus Afer. Saint Augustin : africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001*, Fribourg 2003, 149-153.

- Tilley 1996 = M. A. Tilley, *Donatist Martyr Stories. The Church in Conflict in Roman North Africa*, Liverpool 1996.
- Tilley 1997 = M. A. Tilley, *The Bible in Christian North Africa. The Donatist World*, Minneapolis 1997.
- Tilley 2018 = M. A. Tilley, *Donatist Sermons*, dans A. Dupont et alii, *Preaching in the latin Patristic Era : Sermons, Preachers, Audiences*, Leyde 2018, 373-398.
- Wenk 1988 = W. Wenk, *Zur Sammlung der 38 Homilien des Chrysostomus Latinus (mit Edition der Nr. 6, 8, 27, 32 und 33)*, Vienne 1988 (*Wiener Studien Beiheft*, 10).
- Wilmart 1918 = A. Wilmart, *La collection des 38 homélies latines de S. Jean Chrysostome*, «JThS» 19, 1918, 305-327.
- Zocca 2011 = E. Zocca, *Pecore e lupi rapaci : il dibattito intorno a Mt 7,15-16 nel cristianesimo africano del IV/V s.*, dans A. Rotondo (éd.), *'Humanitas' e cristianismo. Studi in onore di R. Osculati*, Rome 2011, 115-124.
- Zocca 2014 = E. Zocca, *La voce della dissidenza : omiletica donatista fra testo, contesto e metatesto*, «Auctores Nostri» 14, 2014, 337-354.
- Zocca 2015 = E. Zocca, *Tertullien et le donatisme : quelques remarques*, dans S. Fialon et J. Lagouanère (éd.), *Tertullianus Afer. Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique*, Turnhout 2015 (*Instrumenta patristica et mediaevalia*, 70), 63-104.

Abstract: This paper presents the latest project of the GRAA (Groupe de Recherches sur l'Afrique Antique, Montpellier 3) concerning the 22 Donatist sermons of the catechesis of Vienna, edited provisionally in 1994 by F.-J. Leroy. It recalls the exceptional discovery of the Belgian scholar, all the problems posed by the attribution to an unknown Donatist bishop of Augustine's time and by the interpretation of the collection and expounds the reasons which explain the need to give a new critical edition.

JEAN MEYERS
jean.meyers@univ-montp3.fr

Il *signum crucis* nel *De mortibus boum* di Endelechio (vv. 97-132)

MARIA ROSARIA PETRINGA

Premessa

Ringrazio la collega e amica Maria Antonietta Barbara per avermi invitata a partecipare a questa giornata di studio in memoria del Prof. Sandro Leanza, di cui serbo un commosso ricordo legato al Convegno su Paolino di Nola svoltosi nel 1995¹ e al seminario di studio sui libri sapienziali da lui tenuto nell'anno successivo a Trani per il Corso di perfezionamento sull'esegesi patristica, al quale ebbi la felice occasione di partecipare in qualità di vincitrice di una borsa di studio². A lui e a tutta la sua scuola va la mia doverosa e sincera gratitudine per aver arricchito le ricerche sul Nolano con originali spunti di riflessione e feconde analisi ecdotiche ed esegetiche. In occasione di un precedente Congresso di studi paoliniani del 1982 il Prof. Leanza aveva rilevato pure l'opportunità di un'analisi approfondita degli aspetti esegetici nell'opera di Paolino, raccogliendo i risultati di tali indagini in un pregevole articolo³.

Nell'accingermi a pubblicare il presente contributo⁴ mi è parso quanto mai proficuo tener conto degli stimoli forniti dal compianto studioso, che meritano a mio avviso di essere accolti anche in relazione all'analisi dell'opera di un

¹ Il Prof. Leanza tenne in tale occasione una magistrale relazione: cfr. Leanza 1998. Mi è gradito, inoltre, dedicare questo lavoro scientifico, in segno di viva riconoscenza, al mio Maestro, il Prof. Antonio V. Nazzaro (Università di Napoli "Federico II" - Accademia Nazionale dei Lincei), per aver saputo infondermi fin dagli anni giovanili la passione e il rigore metodologico nello studio dei testi poetici cristiani antichi; tra questi basti ricordare in tale contesto i carmi di Paolino di Nola – sui quali il Maestro federiciano ha pubblicato numerosi saggi, oltre ad averne con dedizione e dottrina diretto la pubblicazione integrale della traduzione italiana nella sua prestigiosa collana «*Strenae Nolanae*» (cfr. Ruggiero 1996) – e il poemetto di Endelechio, a cui ha dedicato due studi sostanziali per gli sviluppi delle ricerche successive (cfr. Nazzaro 2006 e 2010).

² Per un dettagliato resoconto sui contenuti delle relazioni e delle ricerche effettuate durante il IV incontro seminariale di studio sui libri sapienziali svoltosi a Trani dal 15 al 20 aprile 1996 e coordinato da Leanza con Giorgio Otranto cfr. Aulisa 1996.

³ Cfr. Leanza 1983.

⁴ Esso dà conto dei risultati delle ricerche da me effettuate nell'ambito del Progetto MIUR-PRIN 2009 sul tema «I cristiani e gli "altri"», coordinato a livello nazionale dal Prof. Marcello Marin (Università di Foggia).

amico di Paolino di Nola e a questi culturalmente molto vicino⁵, ossia il retore Severo Santo Endecheio, autore di un carme amebeo, tramandato con il titolo *De mortibus boum*⁶. Il poemetto comprende 132 versi suddivisi in 33 (numero sacro allusivo, non a caso, agli anni della vita di Cristo) strofe asclepiadee e, non meno dei carmi del Santo nolano, «trabocca ad ogni riga di spunti e motivi esegetici»⁷. Quanto al genere letterario, la critica concordemente ritiene che il carme debba essere inquadrato nella 'Kreuzung der Gattungen', dal momento che «le Bucoliche e le Georgiche si incontrano qui unite ad una forma lirico-oraziana, e allo stesso tempo sono interpretate in senso cristiano-allegorico»⁸.

La trattazione degli argomenti di questo contributo è suddivisa in tre parti. Nella prima si è ritenuto necessario analizzare la struttura retorica del car-

⁵ Severo Santo Endecheio può essere probabilmente identificato con l'omonimo retore attivo a Roma nel 395 d. C., oriundo della Gallia e di cui parla Paolino di Nola nell'*epist.* 28,6. Da tale epistola si evince che Endecheio incoraggiò Paolino di Nola a scrivere l'ormai perduto panegirico per la morte Teodosio il Grande, di cui ci dà notizia anche Girolamo (*epist.* 58,8 a Paolino), lodandolo come *prudenter ornatique compositum*. Per il testo con traduzione italiana dell'epistola *epist.* 28,6 di Paolino cfr. Santaniello 1992, 2, 133-135. L'identificazione del poeta Endecheio con l'amico di Paolino di Nola fu sostenuta tra i primi da Moricca 1926 e fu pure in seguito ripresa da altri studiosi (cfr. *infra*, n. 6). Sul contesto storico e culturale del poemetto di Endecheio cfr. Corsaro 1975, 23, in cui si rinviene tra l'altro un esaustivo *status quaestionis* degli studi relativi ai problemi di datazione e attribuzione dell'opera.

⁶ Come studi principali sul carme si vedano soprattutto Schmid 1953 (ed. riv. e accresciuta in Garber 1976, 44-121); Schmid 1962; Cock 1971 (il testo va stabilito sulla base del cod. Orléans, Bibl. Municipale 288 [242], XVI sec. e dell'*ed. princeps* di P. Pithou [Parisiis 1586], che si fondava su un ms. oggi perduto); Alfonsi 1975; Korzeniewski 1976 (testo critico [che sostituisce quello di Buecheler-Riese 1906, 334-339, che si basava solo sull'*ed. princ.* di Pithou], ricco apparato di *loci similes* e traduzione tedesca alle pp. 58-71); Alimonti 1976; Kettemann 1977; Fontaine 1978, spec. 69-70 (rist. in Fontaine 1980); van Leijenhorst 1979 (in olandese; la pestilenza non sarebbe reale, ma allegoria dell'invasione di Alarico del 402); Correa Rodríguez 1984, 205-215 (con traduzione spagnola); Alimonti 1985; Effe-Binder 1989, 160-166; Barton 2000 (con traduzione tedesca e commento); Comparelli 2002 (con traduzione italiana e commento); Green 2004 (con traduzione inglese); Nazzaro 2006; Ferraro 2008; Petringa 2009 (contributo dedicato ai contenuti di carattere veterinario del poemetto); Nazzaro 2010 (con traduzione inglese); Warburg 2015; Schierl 2016.

⁷ Per caratterizzare in maniera immediata il poemetto mi avvalgo di questa felice espressione utilizzata da Leanza in merito alla produzione di Paolino di Nola. Cfr. Leanza 1983, 70: «E tuttavia l'opera di Paolino – i carmi non meno delle Epistole – trabocca ad ogni riga di spunti e motivi esegetici».

⁸ Cfr. Smolak 2000, 32. Sul concetto di 'Kreuzung der Gattungen' in riferimento al carme di Endecheio cfr. anche Nazzaro 2008, 13 e Petringa 2009.

me attuata da Endelechio, il quale si mostra abile nella costruzione di giochi di corrispondenze al fine esprimere con piena efficacia le ragioni della conversione alla religione cristiana. Nella seconda, che riguarda l'analisi dei versi 97-132 del *De mortibus boum*, se ne evidenziano i modelli e i caratteri letterari. Nella terza, che contiene le linee conclusive, viene infine focalizzata l'attenzione sugli scopi e sui destinatari dell'opera⁹.

Nei versi 97-132 del *De mortibus boum* di Endelechio, che, a loro volta divisi in due sezioni, costituiscono la seconda parte del carme, il pastore cristiano Titiro, il cui bestiame, a differenza di quello dei pagani Bucolo ed Egone, miracolosamente non è stato contagiato dalla peste, pone la croce di Cristo al centro delle speranze di salvezza del gregge, che diviene simbolo e metafora di un'umanità dolente in cerca di risposte per la vita terrena e ultraterrena. Pertanto la descrizione dell'epidemia dei buoi, fino a questo punto condotta secondo l'ottica della produzione poetico-didascalica, ma anche scientifica, pagana¹⁰, lascia posto ad un'accurata riflessione teologica sulla fede cristiana, per evidenziare, pur attraverso la ripresa dei motivi georgici e bucolici, il simbolismo del nuovo credo. Endelechio, attraverso la sua *narratio* poetica retoricamente costruita, si serve dell'elemento miracoloso (il *signum crucis* che salva dalla morte pestilenziale il gregge del pastore cristiano Titiro) come mezzo esemplare più efficace per convertire i pagani e per esaltare il senso della vittoria cristiana sul paganesimo.

In questa ricerca si è scelto di approfondire quest'ultimo tema del *signum crucis* per due ordini di motivi: innanzitutto perché il materiale teologico e cristologico offertoci da Endelechio si presta, non tanto per la sua ampiezza, quanto piuttosto per il suo contenuto dottrinale, a trattazioni particolareggiate; in secondo luogo per il fatto che al moltiplicarsi delle indagini sulle modalità del riuso della produzione poetica pagana, in particolare virgiliana, nel carme di Endelechio, non è corrisposta una più accurata investigazione degli aspetti teologici in esso presenti. Si è lasciato altresì in ombra il fatto che l'opera di Endelechio, come del resto ogni espressione letteraria dell'antichità cristiana, muove da criteri 'funzionali' ed è asservita a scopi pratici, che – come sarà più avanti evidenziato – trovano una chiara enunciazione proprio nella resa poetica delle caratteristiche essenziali del *signum crucis* messe in luce nei versi 97-132.

Per esprimere questi concetti l'autore fa proprio un complesso bagaglio di reminiscenze di autori classici e cristiani, che abilmente trasfonde nella sua

⁹ Per completezza espositiva relativamente all'autore, all'opera e ai suoi caratteri precipui rinvio all'analisi della prima parte del carme (vv. 1-96) da me effettuata in Petringa 2009.

¹⁰ Cfr. Petringa 2009, spec. 258.

trama narrativa con uno spiccato intento apologetico e parenetico. Scopo del presente contributo sarà, pertanto, l'individuazione e l'analisi intertestuale di tali *loci similes* funzionali all'interpretazione del carme attraverso un'ulteriore messa a fuoco dei suoi caratteri letterari.

Relativamente proprio ai caratteri letterari del poemetto va ricordato che nel mio succitato contributo avevo già evidenziato che Endeleshio, trattando del morbo della peste che colpisce il gregge del pastore Bucolo, attinge temi ed espressioni da Lucrezio, Virgilio e Ovidio¹¹, anche se il modello principale è costituito dal racconto virgiliano della peste del Norico (*georg.* 3,470-565), oltre naturalmente che dal testo delle *Bucoliche*, e in particolare della prima, da cui trae numerosi spunti, tanto che – come aveva ben evidenziato Nazzaro – il carme rappresenta «un momento importante nel processo di cristianizzazione della bucolica classica»¹². Tali riusi virgiliani vengono abilmente fusi dal poeta, come in un mosaico, con temi ed espressioni tratti anche da altri autori classici e cristiani, che avevano utilizzato per lo più un lessico tecnico nella loro descrizione delle pestilenze, al fine di esprimere una visione unitaria e sostanzialmente nuova: la pratica veterinaria non può nulla di fronte alla malattia in quanto solo l'intervento di Dio riesce a porvi fine. Tra i motivi topici che Endeleshio nell'ultima parte del carme (vv. 97-132) mette in campo per fini apologetici si staglia il tema dell'apposizione del segno della croce sulla fronte dei buoi, immagine di una pratica di medicina popolare molto plausibilmente utilizzata alla sua epoca per la cura degli animali malati¹³. Dunque, facendo tesoro di questi risultati emersi dall'indagine svolta nel mio studio precedente sul *De mortibus boum*, procederò in questa sede a esaminare la seconda parte del poemetto, dopo averne ricostruita l'architettura complessi-

¹¹ Per gli studi principali sulla descrizione della peste in tali autori cfr. Petringa 2009, 246, n. 7. Inoltre per un sintetico quadro dei motivi topici della pestilenza ripresi dalla letteratura greco-latina e riadattati da Endeleshio nel nuovo contesto cfr. Petringa 2009, 258: «I motivi topici, che egli riprende dalle descrizioni sia letterarie che scientifiche di pestilenze, sono le cause della peste, l'enormità della strage, l'impotenza dell'arte medica, la rapidità del diffondersi della peste e sua implacabilità, l'assenza di segnali premonitori della malattia, la sintomatologia della peste nei vari animali, la propagazione del contagio tra gli animali attraverso il contatto diretto o indiretto (in Endeleshio attraverso il latte materno), le scene dei moribondi e dei cadaveri in disfacimento, il sentimento di orrore davanti allo spettacolo di morte. Inoltre appare evidente l'interesse di Endeleshio per le descrizioni di epidemie pestilenziali rinvenibili nella trattatistica veterinaria antica, con cui egli condivide il bagaglio dei termini tecnici impiegati con significati metaforici concernenti la sfera religiosa».

¹² Cfr. Nazzaro 2008, 13-14. Su questa interpretazione concorda pure il recente studio di Schierl 2016.

¹³ Cfr. Petringa 2009, 257-258.

va, essenziale per la sua interpretazione, in quanto consente di seguire la dinamica delle scene suddivise in strofe e ad afferrarne il senso.

1. *Ringkomposition* del carme

Il carme, che si sviluppa sotto forma dialogica fra i tre pastori Egone, Bucolo e Titiro, per quanto riguarda l'argomento ha una struttura quadripartita:

1) vv. 1-28: costituiscono il prologo e contengono il discorso introduttivo del pastore Bucolo che, dopo un'iniziale reticenza, si lamenta per la moria del suo intero gregge rivolgendosi al pastore Egone, il quale a sua volta gli chiede perché non ha cercato di prevenire il contagio;

2) vv. 29-96: descrizione della peste epizootica da parte di Bucolo e suo dettagliato resoconto della morte dei singoli animali del suo gregge, interrotto da un intervento del pastore Egone (vv. 53-56);

3) vv. 97-120: arrivo del pastore cristiano Titiro con il suo bestiame miracolosamente illeso e suo discorso sul potere del *signum crucis*, unico rimedio contro la peste dei buoi e simbolo dell'azione salvifica di Cristo;

4) vv. 121-132: costituiscono l'epilogo, in cui viene portata a compimento la conversione al cristianesimo dei pastori Bucolo ed Egone.

Come ho altrove già messo in rilievo¹⁴, il carme presenta una ben definita struttura ad anello, che rivela una chiara costruzione retorica, resa evidente anche dalla divisione in strofe, dall'uso della simmetria e dei parallelismi, che rientravano nelle caratteristiche del genere bucolico.

Per un'analisi più approfondita ritengo tuttavia utile focalizzare qui di seguito l'attenzione su due giochi di corrispondenze retoricamente costruite, che, pur riguardando la struttura del carme, sono ugualmente funzionali a chiarirne in modo puntuale l'esegesi, oltre che a meglio comprenderne lo scopo. Tali aspetti non sono stati finora presi in considerazione dai critici precedenti¹⁵, che pur si sono occupati dell'analisi strutturale del carme.

Innanzitutto si può notare che il poeta attua una composizione ad anello tra il prologo e l'epilogo attraverso un raffinato gioco di corrispondenze e contrasti. L'*oppositio* tra le parti iniziale e finale del carme viene marcata in

¹⁴ Cfr. Petringa 2009, 245: «il carme è caratterizzato da una perfetta struttura simmetrica e da un'accurata costruzione retorica, per cui il nucleo principale del componimento, suddiviso in due sezioni tra loro contrastanti – la narrazione di Bucolo della moria del suo bestiame (vv. 29-96) e il dialogo seguente dei tre pastori sulla sopravvivenza del gregge di Titiro (vv. 97-120) – è racchiuso in una cornice classica strutturata con prologo (vv. 1-28) ed epilogo (vv. 121-132) e pertanto è posto al centro del poema, per dare rilievo al messaggio gioioso della fede cristiana in contrasto con il racconto cupo e triste di Bucolo». Sull'architettura del carme cfr. pure Alimonti 1976, 9.

¹⁵ Cfr. Barton 2000, 30-32.

particolar modo da due frasi interrogative. L'interrogativa retorica posta a chiusura del carme (vv. 130-132, str. 33)

AEG. Nam cur addubitem, quin homini quoque 130
 signum prosit idem perpete saeculo,
 quo vis morbida vincitur?¹⁶

pronunziata dal pastore Egone – ormai persuaso che il segno della croce vittorioso sulla peste potrebbe essere utile per tutti gli uomini in eterno –, si oppone e al tempo stesso fornisce la risposta alla domanda che egli stesso, da pagano, aveva posto a Bucolo al termine del prologo del carme, sforzandosi di capire perché il suo amico, malgrado le sue conoscenze di medicina, non fosse riuscito a prevenire il contagio della terribile pestilenza con l'uso di rimedi terapeutici (vv. 25-26: *salubribus sucis*¹⁷):

vv. 25-28 (str. 7):

AEG. Sed tu, qui solitus nosse salubribus
 sucis perniciem pellere noxiam,
 cur non anticipans, quae metuenda sunt,
 admosti medicas manus?¹⁸

Proprio nei versi finali di tale strofa (vv. 27-28, str. 7) è introdotto in modo implicito, attraverso l'interrogativa (*cur non anticipans, quae metuenda sunt, / admosti medicas manus?*), il motivo dell'inutilità della medicina¹⁹, in questo caso applicata agli animali; esso deriva da Virgilio, *georg.* 3,454-456, dove si tratta proprio dei rimedi per proteggere il gregge di pecore dalla ma-

¹⁶ Il testo latino è tratto dall'ultima edizione di Korzeniewski 1976. Il carme in questo studio è stato da me tradotto. Altre traduzioni del carme – come si è accennato – sono quelle in italiano di Comparelli 2002, in inglese di Green 2004 e Nazzaro 2010, in tedesco di M. Barton 2000. Per la mia traduzione di questi versi cfr. *infra*, n. 50.

¹⁷ Ai vv. 25-26 il nesso *salubres suci* indica gli estratti d'erbe, di cui Bucolo, pur essendone a conoscenza, non si è servito per allontanare la pestilenza bovina. Dunque è probabile che qui Endecheio, anche se non specifica gli ingredienti essenziali di tali antidoti, volesse comunque riferirsi agli estratti di piante medicinali.

¹⁸ «AEG. Ma tu che sei solito conoscere il modo di scacciare con salutari decotti la peste nociva, perché non hai fatto ricorso con anticipo a interventi medici contro una situazione da temere?».

¹⁹ Tale motivo in riferimento agli esseri umani risulta topico in ambito letterario sia pagano che cristiano. Cfr. e. g. Verg. *Aen.* 12,402 ss., dove si rinviene lo stesso nesso *manu medica*, sul cui valore cfr. in particolare Biville 2003, 14-18; Ov. *met.* 7,561 ss., in cui si tratta dell'inutilità delle cure mediche nel contesto della peste; Paul. Nol. *carm.* 20,262 ss., dove alla *manus humana* dei medici sospetta e incerta si contrappone la *manus Christi* che salva.

lattia della scabbia: *...alitur vitium vivitque tegendo, / dum medicas adhibere manus ad volnera pastor / abnegat aut meliora deos sedet omina poscens*²⁰.

Inoltre, in questa sede, è necessario sottolineare un ulteriore gioco di corrispondenze, che si può rilevare anche tra le due sezioni interne del carme, ossia il discorso triste del pastore pagano Bucolo sulla moria del suo gregge (vv. 29-96) e quello gioioso del pastore cristiano Titiro sulla salvezza del suo (vv. 105-120). Entrambi i personaggi utilizzano all'inizio del loro racconto la stessa parola-chiave: il sostantivo *signum*.

Infatti al v. 29, all'inizio della narrazione di Bucolo, si rinviene *signa* insieme all'aggettivo *praevia* con il significato di «segnali premonitori»:

vv. 29-32 (str. 8):

BUC. Tanti nulla metus praevia signa sunt,
sed quod corripit, id morbus et opprimit:
nec languere sinit nec patitur moras.
Sic mors ante luum venit²¹.

²⁰ «Qui Virgilio, mentre propone alcuni rimedi efficaci per guarire le pecore malate di scabbia, tra cui soprattutto quello dell'incisione con il ferro alla sommità della bocca dell'ulcera e quello di pungere una vena all'estremità del piede e farne sprizzare sangue, raffigura il pastore di pecore con tono di disapprovazione per il suo operato (lo stesso tono di disappunto che si rinviene nel carme di Endeleshio quando Egone si rivolge a Bucolo), in quanto egli, anziché impiegare strategie mediche (*manus medicas*), si affida all'aiuto salvifico dei riti pagani. Dunque qui Endeleshio riprende dal modello virgiliano il motivo dell'inefficacia e dell'inutilità dell'*ars veterinaria*, introducendo il tema dell'impotenza di Bucolo al cospetto della morte dei buoi: come in Virgilio le cure dei medici (o meglio dei pastori) non servono a niente nella lotta contro la scabbia che invade il gregge di pecore, così le conoscenze di medicina di Bucolo si dimostrano inefficaci per debellare la pestilenza bovina. Il pastore Bucolo, come quello virgiliano, con perplessità deve assistere alla morte atroce dell'intero gregge. Tuttavia attraverso la ripresa di tale *locus* virgiliano Endeleshio vuole anche evidenziare un'opposizione tra i due personaggi e tra le rispettive pratiche religiose: la differenza consiste nel fatto che mentre il pastore virgiliano, che pur conosce il rimedio terapeutico, rilutta ad applicarlo, preferendo affidarsi a pratiche religiose pagane (v. 456: *meliora deos sedet omina poscens*), che risultano in ogni caso inutili e quindi inefficaci a proteggere il gregge dall'acuirsi della malattia, Bucolo, invece, che in questo momento del carme è presentato da Endeleshio come prototipo del pastore pagano non ancora convertitosi alla fede cristiana, pur volendolo, non può applicare alcun rimedio terapeutico che risulti efficace per salvare il suo gregge dalla morte e solo in un secondo momento, grazie al sopraggiunto intervento di Titiro, prototipo del pastore cristiano, apprenderà e farà suo il consiglio che per evitare il contagio del bestiame valgono solo i benefici effetti della vera fede, ossia di quella cristiana (vv. 109-110: *Hoc signum mediis frontibus additum / cunctarum pecudum certa salus fuit*)»: Petringa 2009, 250-251; per una dettagliata analisi di tale *locus* virgiliano e dell'intera strofa 7 cfr. *ivi*, 248-251.

²¹ «BUC. Non ci sono segnali anticipatori di una così grande paura, la malattia af-

Con tali versi, che introducono la seconda parte del carme, Endeleshio, attraverso le parole di Bucolo, riassume in modo pregnante in una strofa le caratteristiche della terribile pestilenza, sottolineando l'insensatezza e la nullità di ogni misura preventiva dell'uomo per la protezione degli animali contro la peste: non si può sfuggire ad essa perché non ha dei segnali anticipatori (v. 29: *Tanti nulla metus praevia signa sunt*).

Qui il termine *signa* ha il significato di «sintomi» di una particolare malattia, come si trova attestato frequentemente nella letteratura medica e veterinaria²². Invece il sostantivo *signa*, ripreso due volte (v. 105 e v. 109: cfr. *infra*, p. 157) all'inizio del discorso di Titiro, sia pure nella forma singolare *signum*, è sottoposto a una *variatio* semantica per indicare il «segno della croce»; con quest'ultimo significato il termine sarà pure riutilizzato nella nuova *professio fidei* che Egone fa alla fine del carme (v. 131: cfr. *infra*, p. 165). La struttura del componimento è giocata, dunque, sul doppio livello di senso del termine *signum*, ossia il significato letterale, che descrive il *signum* come sintomo anticipatore della malattia, e quello simbolico, allusivo all'immagine del segno della croce di Cristo che opera il miracolo della guarigione/salvezza.

Tali espedienti retorici servono al poeta per sottolineare in modo pregnante e per contrasto il motivo centrale e il fine didattico del suo carme: per mettere a riparo la mandria di buoi dal contagio della peste non giova tener conto dei sintomi anticipatori della malattia ma è necessario solo imprimere sulla fronte degli animali – prima che si ammalino – il *signum crucis*, simbolo dell'azione salvifica di Cristo per tutta l'umanità.

Capire i *signa* è però solo il primo passo, in quanto si deve poi arrivare a comprendere le *res*: ossia le esigenze della fede cristiana che sono riassunte nell'anelito a un cuore purificato, nonché alla vita eterna. Il simbolo battesimale costituisce ovviamente solo lo sfondo di tale poema, fornendo il quadro per così dire storico²³. D'altra parte colpisce il fatto che Endeleshio, che tiene

ferra e nello stesso tempo distrugge: né permette che languisca, né tollera indugi. Così la morte arriva prima della peste».

²² Cfr. Petringa 2009, 251 e inoltre 251-252 per l'analisi di tutta la strofa 8.

²³ Infatti questa confessione fondamentale della fede non viene espressa in senso strettamente dogmatico, non si considerano in primo luogo le affermazioni che definiscono le caratteristiche delle tre persone divine (*ex substantia Patris* o *consubstantialis Patri*), come avviene negli scritti polemico-dogmatici, che si basano in particolare sui simboli sinodali. Inoltre, si consideri che Trout 1995, 296-297, per Paolino di Nola, e Schierl 2016, 256, per Endeleshio, ritengono che ciascuno dei due poeti inserisca nel proprio carme un elemento bucolico sotto forma di metafora: Paolino (carne 20), il bestiame sacrificato sulla tomba di S. Felice come forma di espiazione di una colpa commessa; Endeleshio, il gregge dei buoi con impresso sulla fronte il sigillo della croce per indicare il popolo dei credenti purificato dal segno battesimale. In entrambi i casi

presente la fede battesimale, si avvale di un'esegesi teologica che in fondo risale alla Bibbia stessa. A questo proposito è bene ricordare che egli non si appoggia solo sull'interpretazione cristiana del messaggio poetico virgiliano, ma tiene ben presenti anche alcuni passi biblici²⁴. Pertanto dopo una parte introduttiva, basata sulla descrizione drammatica della pestilenza bovina in chiave allegorica, il poeta nella parte finale del carme presenta le verità in cui credere e gli errori da evitare, traendo ispirazione dal testo biblico e riportandone in qualche caso alcune espressioni formulari.

2. Il racconto sul *signum crucis* (vv. 97-132)

A conclusione della catena di immagini, che descrive il propagarsi della pestilenza nel gregge, si aprono la terza (vv. 97-120) e quarta (vv. 121-132) sezione del carme, costituite dalle strofe 25-33, in cui il miracolo – ossia il *signum* che è causa di tale miracolo – è per Titiro un'occasione opportuna per narrare gli avvenimenti del mondo pastorale in maniera spirituale, per elogiare Dio e per esporre i contenuti essenziali della fede cristiana. La descrizione dell'epidemia dei buoi, che fino a questo punto era stata condotta secondo l'ottica della produzione poetico-didascalica, ma anche scientifica, pagana, lascia posto a un'accurata riflessione teologica sulla fede cristiana, per evidenziare, pur attraverso la ripresa dei motivi georgici e bucolici, il simbolismo del nuovo credo. Ciò naturalmente implica anche un cambiamento di registro linguistico, che diventa in modo evidente più astratto rispetto ai precedenti versi in cui, al fine di narrare gli avvenimenti concreti del mondo pastorale e della moria del bestiame, il linguaggio era molto più descrittivo e tecnico. L'analisi da me condotta terrà conto solo di alcuni dei *loci similes* utili all'esegesi dei motivi teologici del carme, prediligendo soprattutto gli intertesti finora non adeguatamente presi in considerazione dai critici ed estendendo l'indagine anche agli intertesti cristiani.

2.1 Arrivo di Titiro e domande di Egone e Bucolo (vv. 97-104, str. 25-26)

AEG.	Quidnam, quaeso, quid est, quod vario modo	97
	fatum triste necis transilit alteros	
	affligitque alios? En tibi Tityrus	
	salvo laetus agit grege!	100

è l'elemento della 'purificazione' il motivo che sta dietro al contesto della poesia bucolica e che ha la funzione di parlare al mondo rurale dei contadini nel tentativo di 'cristianizzare', consacrando, quelle loro stesse pratiche.

²⁴ Non va trascurata la ricezione nel carme di motivi biblici: cfr. Barton 2000, 177-182; Ferraro 2008.

BUC. Ipsum contueor. Dic age, Tityre:
 quis te subripuit cladibus his deus,
 ut pestis pecudum, quae populata sit
 vicinos, tibi nulla sit?²⁵

104

Dopo che la tragedia dell'avvenimento ha raggiunto il suo culmine, il monologo del pastore cristiano Titiro viene introdotto come risposta a due interrogativi, postigli in precedenza da entrambi i pastori pagani. Il primo di questi due a porre la domanda è Egone, che, chiaramente esprimendo la sua incomprendimento sull'ineguaglianza del destino, si chiede per quale motivo è possibile che un triste fato abbia in diversa misura risparmiato alcuni e schiacciato altri²⁶.

Segue la domanda molto concreta di Bucolo sul Dio Salvatore: essa viene rivolta a Titiro per sapere da lui quale Dio lo ha salvato dalla sciagura²⁷. L'interrogativo posto dal pastore pagano Bucolo si giustifica per il fatto che ai suoi occhi solo un Dio può essere responsabile di un tale miracolo. Il *quis deus* richiama l'analogia domanda che Melibee nella prima ecloga virgiliana pone a Titiro: Verg. *eccl.* 1,18: *Sed tamen, iste Deus qui sit, da, Tityre, nobis*.

Imprescindibile è dunque il riuso della prima ecloga virgiliana – già da tempo riconosciuta dai critici²⁸ – che serve a Endeleshio per sottolineare, in maniera chiaramente allusiva, il parallelo tra il Titiro pagano, riconoscente e pieno di gratitudine per il suo *deus* (identificato probabilmente con Ottaviano) che gli aveva conservato i possedimenti, e il Titiro cristiano, che rende grazie al sommo Dio per aver salvato il suo gregge dalla moria.

²⁵ «AEG. Cosa è mai, di grazia, cosa è questo doloroso destino di morte, che in circostanze diverse scavalca alcuni, e colpisce altri? Ecco davanti a te Titiro che avanza felice con la sua mandria salva. BUC. Lo vedo. Orsù, dimmi Titiro, quale dio ti ha sottratto a tali sciagure, in modo che sei stato risparmiato dall'epidemia del bestiame, che ha devastato i vicini?».

²⁶ Cfr. vv. 97-99: *Quidnam ... alios*. Da osservare al v. 97 l'allitterazione letteraria di *qu-* che attira l'attenzione del lettore su questo punto di separazione.

²⁷ Cfr. v. 102: *quis te subripuit cladibus his deus*.

²⁸ Cfr. Comparelli 2002, 129-130: «Dal Titiro riconoscente e pieno di gratitudine per il suo *deus* ... che gli aveva conservato i possedimenti e di fronte alla sventura che invece ha colpito il pur innocente Melibee, Endeleshio trae spunto per il suo Titiro cristiano, facendo di Bucolo uno sfortunato fratello del pastore virgiliano, quasi corrispondente al Melibee della prima ecloga virgiliana. Una fitta serie di precisi richiami allusivi orientati verso una prospettiva religiosa chiaramente antitetica rispetto a quella virgiliana, confermerebbe la volontà allusiva dell'operazione letteraria di Endeleshio».

2.2. Il monologo di Titiro: prima parte (vv. 105-114, str. 27-29)

La risposta di Titiro si estende per ben tre strofe e viene articolata dal poeta sotto forma di monologo, quasi a interrompere la precedente vivacità dialogica tra i personaggi per dare spazio allo sviluppo del tema apologetico nell'ultima parte del carme. Il discorso di Titiro di seguito analizzato è diviso in due parti per motivi di carattere espositivo. Si forniscono innanzitutto alcune note di commento relative ai versi della prima parte (vv. 105-114):

TIT.	Signum, quod perhibent esse crucis dei,	105
	magnis qui colitur solus in urbibus,	
	Christus, perpetui gloria numinis,	
	cuius filius unicus,	
	hoc signum mediis frontibus additum	
	cunctarum pecudum certa salus fuit.	110
	Sic vero deus hoc nomine praepotens	
	Salvator vocitatus est.	
	Fugit continuo saeva lues greges,	
	morbis nil licuit... ²⁹	

Qui il pastore cristiano spiega che tale *signum* è un segno del Dio che solo è venerato nelle grandi città e da cui è nato il figlio unico Gesù Cristo (vv. 105-108: *Signum ... unicus*).

Al v. 105 l'importanza del segno della croce, che è risultato fondamentale per la salvezza del gregge e che ha protetto Titiro dalla rovina, si evidenzia subito – come si è detto – attraverso la posizione del termine *signum* in rilievo, all'inizio del discorso del pastore cristiano (*signum...*, v. 105), e attraverso la sua duplice ripetizione all'inizio della strofe successiva (*hoc signum...*, v. 109) e nella strofe finale del carme (*signum prosit*, v. 131).

Nei vv. 106-107 (*magnis qui colitur solus in urbibus, Christus*) si sottolinea che il Cristianesimo era ancora una religione praticata prettamente nelle città, in quanto – come era stato ben messo a fuoco da Comparelli³⁰ – incontrava

²⁹ «TIT. Il segno che dicono essere della croce di Dio, che solo è onorato nelle grandi città, Cristo, gloria dell'eterno nume, di cui è unico figlio. Questo segno impresso in mezzo alla fronte è stata la sicura salvezza di tutte le bestie. Così il Dio molto potente con questo vero nome è stato chiamato Salvatore. Subito la crudele pestilenza abbandonò le greggi. Nulla poté il morbo».

³⁰ Cfr. Comparelli 2002, 131. Per lo studioso il ricorso alla taumaturgia, rappresentato da Endecheio, «dimostra la difficoltà della penetrazione (del Cristianesimo) nelle campagne, dove bisognava affrontare una popolazione incolta, in cui la quotidianità del paganesimo popolare si era radicata profondamente nelle abitudini. Per questa popolazione di certo a nulla servivano gli argomenti dell'apologetica sviluppata durante i secoli precedenti all'interno della cultura urbana». Non sono tuttavia d'accordo con

forti resistenze la conversione dei contadini nelle campagne. Pertanto è probabile che il poeta con l'espressione *qui colitur solus in urbibus* volesse sottolineare che la fede cristiana nella tarda antichità era ancora un fenomeno prevalentemente urbano da cui restavano escluse le zone rurali, saldamente ancorate al culto pagano³¹.

Come balza subito all'occhio questi versi richiamano quelli della prima ecloga virgiliana: *urbem quam dicunt Romam* (Verg. ecl. 1,19). Infatti, se si accoglie tale intertesto, si può notare che ricorrerebbe sia in Endeleshio che in Virgilio il tema dell'*urbs* (termine che in Endeleshio potrebbe indicare una delle grandi capitali di diffusione del Cristianesimo come Roma) come sede dove sono venerati i rispettivi salvatori del Tityrus cristiano e del Tityrus virgiliano, ossia Cristo e Ottaviano. È qui comunque innegabile che il messaggio teologico di salvezza presentato da Endeleshio si identifichi con la missione civilizzatrice di Roma, per cui le era stato assegnato un «impero senza fine»: quale dovrebbe essere l'ascesa dell'uomo verso una sempre più alta acquisizione della vera fede.

Degno di nota è che al v. 106 l'espressione *magnis ... in urbibus* si può mettere in correlazione con un'identica perifrasi utilizzata da Paolino di Nola *carm.* 19,77: (scil. *deus*) *sparsit ubique loci magnas sua membra per urbes*. Anche qui, come nel carme di Endeleshio, si fa riferimento a Dio che, distribuendo oltre che a Roma anche alle altre terre i suoi pii doni, sparse dovunque le sue membra attraverso le grandi città: il nesso *magnas ... urbes* è utilizzato, dunque, per designare le capitali dell'Oriente e dell'Occidente ove massima fu la diffusione del Cristianesimo, che attraverso il culto dei martiri si impose a danno delle divinità pagane³².

Comparelli nel ritenere che in questo verso Endeleshio voglia mettere in relazione *urbs* a un sottinteso *pagus* «giocando sull'etimologia che faceva derivare *paganus* (ormai scaduto semanticamente nel senso cristiano di infedele) da *pagus* 'villaggio', contrapponendo quindi quelli che vivevano nelle campagne appunto (pagani in tutti i sensi) ai cristiani 'cittadini'».

³¹ Infatti sulla base, ad esempio, dei dati che ricaviamo dal Codice teodosiano, si ritiene che per tutto il quarto secolo il paganesimo era ancora molto radicato nelle campagne, tanto che con una legge del 1 novembre 342 (CT 16,10,3) gli imperatori Costanzo e Costante ordinavano di preservare l'integrità degli edifici templari posti fuori dalle mura delle città (con la 'debole' motivazione che alcuni di essi erano legati all'origine di giochi o di spettacoli) e che con una legge del 10 luglio 399 (CT 16,10,16) Arcadio e Onorio questa volta ingiungevano di distruggere i residui templi nelle campagne, benché *sine turba ac tumultu*. Su questi editti cfr. tra gli altri Barzanò 1996, 191-193; 263-264.

³² Sull'interpretazione del carme 19 di Paolino di Nola cfr. Guttilla 2006 e Sanzi 2008.

Nei vv. 107-108, è sintetizzata la parte cristologica ed è introdotta la sezione che potremmo definire soteriologica (vv. 109-112): Cristo, proprio in quanto unico figlio (*filius unicus*) di Dio e partecipe della natura divina eterna (*perpetui gloria numinis*), è l'artefice della salvezza del gregge (v. 110: *pecudum certa salus fuit*), che rappresenta la comunità dei credenti. Da Lui dipende, dunque, la salvezza dell'umanità, per cui in quanto Dio onnipotente è chiamato con il nome di Salvatore (vv. 111-112: *sic vero deus nomine praepotens / Salvator vocitatus est*). Il termine *filius* accompagnato dalla qualificazione *unicus*, corrispondente al greco μονογενής θεός e a *unigenitus Filius* nella *Vulgata*³³, in poesia si rinviene attestato anche in Prudenzio per designare la natura divina del Cristo³⁴, secondo un uso frequente³⁵.

Nei successivi vv. 109-110 (*hoc signum mediis frontibus additum / cunctarum pecudum certa salus fuit*³⁶) Titiro descrive come un semplice segno di croce impresso nel mezzo della fronte dei buoi sia diventato per loro un simbolo di salvezza.

Al v. 109 con l'espressione *hoc signum mediis frontibus additum* si indica il gesto di apporre un segno di croce sulla fronte del gregge, che viene con esso protetto dal contagio, e quindi metaforicamente si fa riferimento al sigillo di Cristo impresso nell'anima durante il battesimo, segno di appartenenza alla Chiesa³⁷. Infatti per quanto riguarda il significato simbolico il gregge non

³³ Cfr. Prologo del *Vangelo di Giovanni*, versetto 18.

³⁴ Si veda ad esempio *ham.* 39: *anterior numero est cui filius unicus uni est* (su cui si veda Palla 1981, 148). Tra gli altri attributi usati in questo senso ricordiamo *unus* (*ham.* 347) e *natus* (*perist.* 10,320); cfr. Padovese 1980, 20.

³⁵ Per motivi di sintesi tra i numerosi *loci* paralleli in cui si rinviene tale locuzione segnaliamo solo le ricorrenze più significative. In poesia oltre al succitato *locus* di Prudenzio cfr. anche Ps. Tert. *adv. Marc.* 1,39-41: *Ipse figurator, renovator corporis ipse, / gloria vera patris, dei filius, unicus auctor, / iudex et dominus venit, rex inclytus orbis*. Tra le citazioni in prosa si veda, oltre alle molte occorrenze nei trattati di carattere dogmatico (come ad es. i *Sermones* di Agostino), anche Sedul. *op. Pasch.* 3,25: *At postquam corporeum Dominus resumpsit aspectum carnisque velamine rursus aetheriam praetexit effigiem seque palam populis demonstravit, quidam repente vir humilis, genibus inclinat, maerore deiectus, supplicans sic orabat: unicus mihi, Domine, superest filius*.

³⁶ L'efficacia del segno della croce per curare gli animali malati si rinviene pure in Giovanni Crisostomo, da cui si evince che ciò riflette una pratica allora attuale e molto frequente: cfr. Chrys. *Iud. et gent.* p. 697B PG 48: ἐν σώμασιν ἀλόγων πολλὰ πεπονηκότων. In tempi moderni tale pratica è ancora attestata in Bretagna e nella Francia meridionale presso alcune comunità rurali colpite in passato da epidemie epizootiche ed è associata al culto dei santi locali, guaritori di bestiame: cfr. Millour 1984 e Brisebarre 1984.

³⁷ Cfr. Moreschini-Norelli 1996, 628; Smolak 2000, 31. Il motivo del Cristo medico è topico nella letteratura patristica e la relativa bibliografia è ormai di vaste proporzio-

contaminato simboleggia la comunità dei credenti, ossia di coloro che, aderendo alla Buona Novella del Regno di Dio, chiedevano col battesimo di essere inseriti nella famiglia dei figli di Dio, mentre il gregge colpito dalla peste simboleggia – come si è accennato – l'umanità peccatrice. Inoltre, secondo l'interpretazione allegorica del carne, i pastori rappresentano i vescovi, in quanto pastori della Chiesa; la peste è ancora una volta metafora del peccato ed è considerata quale flagello divino; il Signore raffigura l'unico e vero medico in grado di guarire.

Un'esaltazione poetica dell'efficacia del segno della croce si rinviene pure in Prud. *cath.* 6,131-132. Per entrare nel contesto, riporto anche i versi immediatamente precedenti e seguenti (*cath.* 6,125-136):

Cultor dei, memento
te fontis et lavacri
rorem subisse sanctum,
te chrismate innotatum.
Fac, cum vocante somno
castum petis cubile,
frontem locumque cordis
crucis figura signet.
Crux pellit omne crimen,
fugiant crucem tenebrae,
tali dicata signo
mens fluctuare nescit³⁸.

Dal confronto con l'inno prudenziano si ricavano utili elementi per l'identificazione del *signum crucis* con entrambi i sacramenti del battesimo e della cresima. Nel carne di Endeleshio, lontano dal trattato di carattere dogmatico, non poteva trovare spazio però l'esposizione sistematica della teologia sacramentale, qui limitata esclusivamente al battesimo, anche se a esso si allude in maniera implicita. Altro dato rilevante è che in entrambi i carmi si sottolinea l'importanza del *signum crucis* per debellare il male: quest'ultimo

ni. Pertanto, tralasciando i lavori riguardanti tale tematica nei singoli autori, si segnalano qui solo alcuni dei contributi più recenti di carattere generale: Dumeige 1972; Fichtner 1982; Amundsen 1982; Sauser 1992; Amundsen 1996, 127-157; Schulze 2005; Ferngren 2009.

³⁸ Per la traduzione cfr. Spinelli 2009, *ad loc.*: «Tu che veneri Dio, ricordati: hai ricevuto la santa rugiada del lavacro battesimale, sei stato segnato con il crisma (*ndc*: «cioè con il sacramento della confermazione o cresima»). Quando il sonno ti invita al casto letto, fatti il segno della croce sulla fronte e sul cuore. La croce scaccia ogni peccato, le tenebre fuggono la croce: consacrata da questo segno la mente ritrova la calma». Nell'inno VI di Prudenzio però immediatamente prima di questi versi si accenna in modo esplicito ai sacramenti del battesimo e della cresima.

nel carme di Prudenzio prende le forme del diavolo³⁹, mentre in Endelechio quelle della peste epizootica.

L'efficacia del segno della croce per curare gli animali malati doveva costituire ad ogni modo una pratica allora attuale e molto frequente⁴⁰. A tale pratica accennerà in seguito pure Gregorio di Tours, *Mart.* 3,18, il quale ci descrive in modo dettagliato una miracolistica guarigione delle pecore dal morbo della peste, praticando un segno di croce sulla fronte e sul dorso di tali animali con il dito bagnato di un liquido misto di olio delle lucerne e di acqua benedetta.

Quodam vero tempore, dum saeva lues taliter desaeviret in pecora, ut nec ad recuperandum genus putaretur aliquis remanere, quidam de nostris ad basilicam sanctam adiit, oleumque lychnorum, qui camerae dependebant, suscepit cum ipsis aquis in vasculo, deportatumque domo, pecora quae adhuc hic morbus non attigerat, intinctum digitum in liquore, per frontes et dorsa cruce dominica signat, ipsisque animalibus terrae deiectis resupinatisque ex hoc unguine fide plenus infudit in ore. Mox dicto citius, clandestina peste propulsa, pecora liberata sunt.

Ciò che balza subito agli occhi, oltre alla similarità dei racconti, è l'uso di alcuni termini che trovano riscontro nel *De mortibus boum* quali *saeva lues* (v. 113), *morbus* (vv. 30 e 118), *frons* (vv. 82 e 109), *crux* (v. 105), *signare / signum* (vv. 29, 105, 109, 131), *fides* (v. 116), *pestis* (vv. 72 e 103). Anche in Gregorio, come in Endelechio, l'episodio si presta dunque a un'interpretazione metaforica, sia pure più articolata, in quanto il gregge simboleggia il popolo peccatore dei fedeli che dopo aver ricevuto i sacramenti del battesimo e della cresima si predispone ad accogliere la fede e a liberarsi dal peccato. Questo carattere taumaturgico della religione è – come è noto – una costante nell'opera dei *Miraculorum libri octo*, di cui i libri III e IV del *De virtutibus Sancti Martini* costituiscono il nucleo centrale: da essi emerge quella forma di cristianesimo superstizioso e popolare che caratterizza molte terre in età romano-barbarica⁴¹.

³⁹ Cfr. Prud. *cath.* 6,137-148: *Procul, o procul vagantum / portenta somniorum. / Procul esto pervicaci / praestigiator astu. / O tortuose serpens, / qui mille per meandros / fraudesque flexuosas / agitas quieta corda, / discede, Christus hic est. / Hic Christus est, liquesce. / Signum quod ipse nosti / damnat tuam catervam.* Trad. Spinelli 2009, ad loc.: «Via, via spettri dei sonni agitati. Sta' lontano da noi, [demonio] ostinato, astuto impostore. Contorto serpente, che turbi la pace dei cuori con mille raggiri e inganni tortuosi, vattene, Cristo è qui. Ecco il Cristo, sparisci. Il [suo] segno, che anche tu conosci, condanna la tua accozzaglia» (*ndc*: «si allude al potere esorcistico del segno della croce»).

⁴⁰ Per un accenno alla prassi in Giovanni Crisostomo cfr. *supra*, n. 36.

⁴¹ Per pratiche simili in epoca moderna cfr. ancora *supra*, n. 36.

Nei versi 110-111 (*cunctarum pecudum certa salus fuit: / deus ... praepotens / Salvator vocitatus est*) il pastore cristiano Titiro, il cui bestiame, a differenza di quello dei pagani Bucolo ed Egone, non è stato miracolosamente contagiato dalla peste, pone la croce di Cristo al centro delle speranze di salvezza del gregge. In riferimento a *salus* si può osservare che nel latino cristiano il termine assume il significato di 'salvezza dell'anima'. Il concetto di salvezza riposta nella croce è un motivo biblico che si rinviene frequentemente nei poeti cristiani. Cito tra tutti Paolino di Nola *carm.* 28,122-126: *nostra salus etenim cruce Christi et nomine constat, / inde fides nobis et in hoc cruce nixa periclo / profuit, et nostram cognovit flamma salutem*⁴². Paolino tratta qui della reliquia della croce (cfr. *epist.* 32,11), portata a lui da Melania (cfr. *epist.* 31,1), con cui costrinse la fiamma (simbolo del demonio) a fermarsi in quello stesso luogo da cui si era sprigionata e ad estinguersi. Inoltre, sempre in Paolino, lo stesso tema della salvezza riposta in Cristo si rinviene nel *carme* 19, che si conclude con un inno alla croce (vv. 718-730). Si vedano in particolare i seguenti versi, in cui ricorre due volte il termine *salus* in riferimento alla croce:

<i>crux aeterna salus hominum</i>	v. 719
<i>O crux, / quae terris in carne deum servire salutis / ... dedisti</i>	vv. 720-722
<i>tu destruxisti credentibus eruta fana / gentibus</i> ⁴³	vv. 724-725

A seguire, sempre in *mort.* 111-112 (*sic vero deus hoc nomine praepotens / salvator vocitatus est*) Titiro attribuisce il miracolo dell'immunità dalla peste in maniera esplicita al potere della croce, cioè alla bontà di Dio, ed evidenzia che il miracolo non è un avvenimento casuale oppure un effetto del *Fatum*, come credono i pagani. Per questo il Dio a cui si deve la salvezza, con esiti nuovi rispetto al *deus* virgiliano della prima bucolica, è chiamato Salvatore, nome che indica non un falso nume ma il Dio molto potente. Si noti ai vv. 110-112 l'uso a breve distanza di due termini dalla medesima etimologia *salus* (v. 110) ...*Salvator* (v. 112): il richiamo semantico tra questi due vocaboli, sottolineato anche dall'allitterazione, serve a conferire maggior risalto al potere di Cristo, che, compiendo la Sua missione di *Salvator* unico, e donando la sa-

⁴² Trad. Ruggiero 1996, *ad loc.*: «La nostra salvezza è riposta nella Croce e nel nome di Cristo, perciò la fede, poggiando anche in questo pericolo sulla croce, ci fu d'aiuto e la fiamma riconobbe la nostra salvezza».

⁴³ Trad. Ruggiero 1996, *ad loc.*: «O croce, eterna salvezza degli uomini ...O croce, che hai reso possibile al dio incarnato di giovare alla salvezza del mondo, ...tu hai distrutto i templi degli dèi abbattuti dai popoli credenti...». Per il commento cfr. Piscitelli 1998, 293-294.

lus, ha mostrato i legami indissolubili della salute e della salvezza, suscitando la professione di fede⁴⁴.

In *mort.* 113-114 (*Fugit continuo saeva lues greges, / morbis nil licuit*) si ritorna sul motivo che tale segno ha potuto sbaragliare la peste.

Al v. 113 l'uso del nesso *saeva lues* per connotare la peste crudele come figura del peccato sembra richiamare Iuven. 3,40: *pestis saevissima*, in riferimento al demonio. Questo in Giovenco è definito *pestis saevissima* che, mosso dall'invidia, soggioga Erode spingendolo al delitto e all'empietà. Di *saeva pestis* Virgilio parla a proposito delle Arpie (*Aen.* 3,214 s.: *tristius haud illis monstrum, nec saevior ulla / pestis et ira deum Stygiis sese extulit undis*), mentre in Lucano 9,629-630 *saevae pestes* sono i rettili velenosi, così definiti all'inizio della lunga digressione sui serpenti che la secca terra d'Africa generò dal sangue di Medusa. Anche se non si può essere assolutamente certi dell'influenza virgiliana e di quella lucanea su Endelechio, esse potrebbero essere state propiziate dall'identificazione del demonio con le creature demoniache delle Arpie e con il serpente. In ogni caso se si accetta l'interferenza dei modelli classici e di quello cristiano, l'*imitatio* virgiliana o quella lucanea potrebbero considerarsi per così dire di 'secondo grado', in quanto inglobate nel verso di Giovenco e ivi connotate da uno spessore religioso.

2.3. Il monologo di Titiro: II parte (vv. 114-120, str. 29-30)

TIT.	... Si tamen hunc deum exorare velis, credere sufficit: votum sola fides iuvat.	115
------	---	-----

⁴⁴ Tra i testi esegetici sull'interpretazione dei due termini basti citare tra tutti Aug. *serm.* 299,6 (testo e traduzione da *Nuova Biblioteca Agostiniana*, 33, 1986, *ad loc.*): *Christus*, inquit: *Iesus*, id est *Christus Salvator*. Hoc est enim latine *Iesus*. Nec quaerant grammatici quam sit latinum, sed *Christiani* quam verum. *Salus* enim latinum nomen est. *Salvare* et *salvator* non fuerunt haec latina antequam veniret *Salvator*: quando ad *latinos* venit, et haec latina fecit. Ergo *Christus Iesus*, *Christus Salvator*, venit in *mundum*. Et quasi quaereremus, Quare? Ait: *Peccatores salvos facere* (1 Tm 1,15). Ideo *Iesus* venit. Nam sic ipsum nomen etiam interpretatum et expositum quodam modo in Evangelio legimus: *Vocabunt nomen eius Iesum; ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum* (Mt 1,21)». Trad.: «Il Cristo – dice – Gesù, cioè Cristo Salvatore. Poiché questo è, in latino, il significato del nome 'Gesù'. Non ricerchino i grammatici quanto sia latino, ma i cristiani quanto sia corrispondente al vero; 'salvezza', infatti, è un termine latino. Questi termini: 'salvare' e 'salvatore' non furono in uso in latino prima della venuta del Salvatore: quando egli raggiunse i latini, latinizzò anche i termini. Dunque, *Cristo Gesù* – Cristo Salvatore – è venuto al mondo. E come se chiedessimo: Perché? Paolo afferma: *A salvare i peccatori* (1 Tm 1,15). Gesù è venuto per questo. Tale nome infatti è anche interpretato e presentato così come leggiamo nel Vangelo: *Lo chiameranno Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati* (Mt 1,21)».

Non ullis madida est ara cruoribus
 nec morbus pecudum caede repellitur,
 sed simplex animi purificatio
 optatis fruitur bonis⁴⁵.

120

Nella seconda parte del suo monologo Titiro spiega che non è stato soltanto l'uso dei segni esteriori, cioè del simbolo della croce, a permettere la salvezza del suo gregge. Fondamentale importanza nella richiesta e nell'ottenimento della grazia rivestono la preghiera e la fede (vv. 114-115: *si tamen hunc deum / exorare velis, credere sufficit*)⁴⁶. La fede, dunque, è inscindibile dalla preghiera ed è funzionale a quest'ultima. Non si può pregare se non si crede in un Dio che ascolta e risponde, vivente e misericordioso, per cui solo la fede giova alla preghiera (v. 116: *Votum sola fides iuvat*). La preghiera, però, perché venga esaudita, implica essenzialmente il fatto che vi sia una sincera purificazione dell'anima, senza la quale l'uomo non può ottenere i beni desiderati (vv. 119-120: *Sed simplex animi purificatio / optatis fruitur bonis*). Pertanto il Dio cristiano rifiuta le vittime sacrificali dei culti pagani (vv. 117-118: *Non ullis madida est ara cruoribus / nec morbus pecudum caede repellitur*), ma richiede una relazione personale con l'uomo, che deve donare a Dio un cuore puro e sincero, un'anima purificata.

Nel v. 116 il nesso *sola fides* – come è stato già prima evidenziato – è utilizzato in un medesimo contesto da Paolino di Nola in *carm.* 20,267-268: ... *solus mihi sermo precandi, / sola fides*⁴⁷ *medicina fuit*⁴⁸. In questo verso Endelechio, come Paolino, sottolinea l'importanza fondamentale che nell'ottenimento della grazia rivestono la preghiera e la fede.

Per l'interpretazione dei vv. 117-119 *non ...cruoribus /... sed simplex animi purificatio* può risultare invece utile il confronto con Ambr. in *Psalm.* 40,5,2:

⁴⁵ «TIT. Se vuoi però pregare questo Dio, basta aver fede: la fede da sola giova alla preghiera. L'altare non è grondante di alcun sangue, né la pestilenza si scaccia con la strage di animali, ma una semplice purificazione dell'animo riceve in godimento i beni desiderati».

⁴⁶ Il potere della fede e della preghiera per la salute e la prosperità degli animali, e in particolar modo di bovini, ovini e caprini, è attestato già nelle grandi religioni del mondo pagano, che testimoniano una lunga tradizione dei culti pastorali: cfr. tra gli altri Bodson 1980. Sull'importanza che rivestiva questa tipologia di animali da allevamento per l'economia della società greco-romana cfr. Bodson 1977.

⁴⁷ Per la ricorrenza di *fides* nei poeti cristiani cfr. tra gli altri i *Versus ad gratiam domini* attribuiti a Pomponio (vv. 25, 26, 52, 54, 63, 83, 125).

⁴⁸ Trad. Ruggiero 1996, *ad loc.*: «Per me la sola parola della preghiera e la sola fede fu medicina».

non taurino quisquam perfunditur sanguine, ut sacra dicuntur habere gentilium, non hircorum atque arietum cruore peccator lavatur – neque enim purificatur; caro enim lavatur, non culpa diluitur –, sed: exiet, inquit, aqua cum delectatione de fontibus salutaris...

Questo *locus* ambrosiano, pur non potendosi considerare un intertesto per il nostro poeta, è significativo per la similarità dei contesti e dunque getta luce sulla corretta esegesi dell'intero carne amebeo. Ambrogio, così come Endeleshio, contrappone i riti di purificazione pagani, basati sui sacrifici cruenti di animali, a quelli cristiani, che si avvalgono dell'acqua battesimale: solo questi ultimi sono quelli che consentono la vera salvezza.

Endelechio, pur non facendo riferimento in modo esplicito al battesimo, in un certo senso sembra alludere ad esso dal momento che sottolinea che non è necessario ricorrere alle stragi di animali, ma solo la purificazione⁴⁹ del proprio animo basta per ottenere da Dio ciò che si desidera, ossia il perdono e la salvezza eterna (*sed simplex animi purificatio / optatis fruitur bonis*).

2.4. La conversione dei pastori Bucolo ed Egone (vv. 121-132, str. 31-33)

BUC.	Haec si certa probas, Tityre, nil moror, quin veris famuler religionibus. Errorem veterem diffugiam libens, nam fallax et inanis est.	121
TIT.	Atqui iam properat mens mea visere summi templa dei. Quin, age, Bucole, non longam pariter congregimur viam, Christi et numina noscimus?	125
AEG.	Et me consiliis iungite prosperis. Nam cur addubitem, quin homini quoque signum prosit idem perpete saeculo, quo vis morbida vincitur? ⁵⁰	130

⁴⁹ Non si può escludere che Endeleshio con il nesso *animi purificatio* (v. 119) voglia alludere al battesimo. Sul termine *purificatio* usato in relazione al battesimo cfr. *ThLL* s. v., 10,2, 2693,76 - 2694,12. Sul rapporto tra battesimo e croce in Paolino di Nola cfr. Piscitelli 1998, 291 s., mentre sull'interpretazione del *signum crucis* inteso come *signum salutis* e quindi metafora del battesimo sempre in Paolino cfr. Smolak 2011, 200.

⁵⁰ «BUC. Se provi che ciò è certo, Titiro, non indugio a divenire seguace della vera religione. Fuggirò volentieri l'antico errore: è infatti fallace e vano. TIT. Orbene, il mio animo già anela a vedere il tempio del sommo Dio. Orsù Bucolo, perché non intraprendiamo insieme la non lunga strada e non conosciamo la potenza di Cristo? AEG. Unite anche me alle propizie decisioni. Perché infatti dovrei dubitare che il medesimo segno, dal quale è vinta la violenza del male, giovi anche all'uomo per la vita eterna?».

Nell'ultima sezione del carme Endelechio ci presenta la conversione dei pastori Bucolo ed Egone alla religione cristiana: essi si salvano proprio per effetto delle capacità miracolose del *signum cricis*.

Il miracolo, opera dell'onnipotenza di Dio, diviene esso stesso un segno per spingere alla conversione i pastori pagani Bucolo ed Egone (vv. 121-124: *Haec si certa probas ... inanis est*), e al contempo un *signum* di un incondizionato, personale e vivificante vincolo dell'uomo con Cristo e con il suo potere (v. 128: *Christi ... numina*).

Al v. 123 ricorre il nesso *errorem veterem*. Il termine *error* è attestato spesso nei Padri, soprattutto negli scritti di polemica antipagana, centrata sulla critica della mitologia, del politeismo, come dell'idolatria, in riferimento a sacrifici, riti e costumi antichi⁵¹ (si veda tra tutti il *De errore profanarum religionum* di Firmico Materno, che riporta proprio nel titolo il termine *error*). Per quanto riguarda il significato di *error*, come mette bene in evidenza anche Marinella Corsano nella sua esaustiva nota di commento al v. 2 (*prisco ... errore*) dello pseudo-cipriano *Carmen ad senatorem*⁵², a tale termine «gli scrittori cristiani riconoscono il comune significato di 'peccato'⁵³; inoltre esso è di uso frequente anche per indicare la religione politeistica, come in *Vulg. Ios.* 23,12⁵⁴; *Cypr. epist.* 63,1⁵⁵; *Comm. apol.* 2⁵⁶; *Ps.-Paul. Nol. poema ult.* 95⁵⁷; etc.»⁵⁸. E con quest'ultimo significato il termine *error* ricorre altre due volte nel *Carmen ad senatorem*⁵⁹. Per il sostantivo *error* in connessione con *priscus* e con *vetus* vengono riportati dalla Corsano altri esempi tratti da Prud. *Symm.* 1,10 (*pristinus error*); 1,506 s. (*errores veteres*)⁶⁰. Inoltre significativa mi pare l'occorrenza del termine *error* nel centone cristiano *Versus ad gratiam domini*

⁵¹ Tale polemica come è noto cresce gradualmente di intensità e quantità nelle opere poetiche tra fine del IV e inizio V secolo, in un contesto politico e religioso nuovo determinato dalla svolta costantiniana, che vede il trionfo della fede cristiana e la graduale scomparsa del paganesimo.

⁵² Cfr. Corsano-Palla 2006, *ad loc.*

⁵³ Tra le attestazioni del termine nei testi poetici cristiani con il significato di peccato cfr. ad es. Iuvenc. 3,38: *erroris labem*.

⁵⁴ *Vulg. Ios.* 23,12: *Si volueritis gentium harum quae inter vos habitant erroribus adhaerere*.

⁵⁵ *Cypr. epist.* 63,1: *in isto errore adhuc tenebatur*.

⁵⁶ *Comm. apol.* 2: *nisi quem is tulerit ab errore nefando?*

⁵⁷ *Ps. Paul. Nol. poema ult.* 95: *...nec ab errore recedunt*.

⁵⁸ Cfr. Corsano-Palla 2006, *ad loc.*, per le altre occorrenze del termine.

⁵⁹ Cfr. pure v. 42 (*in hoc errore maneres*) e v. 75 (*satiatum erroribus istis*). Tale poemetto anonimo è databile tra la metà del IV e l'inizio del V secolo.

⁶⁰ Prud. *Symm.* 1,10: *Nil egit prohibendo vagas ne pristinus error / crederet esse deum nigrante sub aëre formas* e 1,506: *urbs ... refugit errores veteres*. Si veda pure Prud. *Symm.* 1,201-202: *puerorum infantia primo / errorem cum lacte bibit*.

attribuito a Pomponio⁶¹, dove il sostantivo *error* indica in modo chiaro l'idolatria del popolo egizio. Infatti, nel verso 111 del centone cristiano il poeta, per bocca del pastore Titiro, denuncia la debolezza del popolo di Israele di fronte alle insidie dell'idolatria, mettendo in stretta relazione i due termini *error* e *pestis*, che sia pure tratti da due diversi *loci* virgiliani⁶² vengono risemantizzati in chiave cristiana dal centonario per definire con *pestes* i flagelli che si riversarono sui Giudei e con *malus ... error* il peccato dell'idolatria che li condusse inevitabilmente alla rovina.

Anche in Endelechio si rinviene, dunque, tale metafora peste/idolatria, anzi è più preciso dire che essa permea tutto il carme, con un chiaro fine parenetico, in quanto serve per rafforzare l'esortazione del poeta/Titiro rivolta ai fedeli/gregge a non lasciarsene contaminare. La pestilenza è designata, infatti, nel corso del componimento con l'epiteto che appartiene al lessico del contagio, ossia *dira lues*⁶³, oltre ad essere connotata più volte semplicemente con

⁶¹ Ai vv. 111 ss. di questo carme si legge: *Tunc variae inludunt pestes, malus abstulit error / Aegyptum versusque Orientis: miranda videntur / omnigenumque deum monstra et latrator Anubis. / Quid delubra iuvant simulacraque luce carentum? / Non tali auxilio nec defensoribus istis / tempus eget: cum vestra dies volentibus annis / verba redarguerit, poena commissa luetis.*

⁶² L'esametro risulta formato dalla sutura del primo segmento di *georg.* 1,181: *Tum variae inludunt pestes...* e del secondo emistichio di *ecl.* 8,41: *...malus abstulit error.*

⁶³ Il temine *lues* ricorre altre volte nel carme: nei vv. 21, 32, 60, 113. Per l'espressione *dira lues serpere* cfr. Petringa 2009, 247-248: «l'intertesto di riferimento è senz'altro quello tratto dalla descrizione della moria del bestiame del Norico di Verg. *georg.* 3,468-469 (*priusquam / dira per incautum serpent contagia volgus*), che è stato sottoposto ad una *contaminatio* con Ov. *met.* 7,523-524 (*Dira lues ira populis lunonis iniquae / incidit*) e *met.* 15,626 (*Dira lues quondam Latias vitiaverat auras*), in cui Ovidio definisce con il nesso *dira lues* rispettivamente la peste di Egina e l'epidemia che colpì Roma nel 292 a. C. Tuttavia si potrebbe ipotizzare che il modello immediato di Endelechio sia forse Ambr. in *psalm.* 1,29,1: *a pedibus usque ad caput serpit lues dira morborum, quando laborant contagio*. Qui il contesto è analogo: quello della peste, metafora del cancro delle passioni, presentato come una malattia infettiva e contagiosa, che produce moltissimi guasti nelle anime e corrompe lo spirito. In tal caso la *contaminatio* di *georg.* 3,468-469 con *met.* 7,523-524 e 15,626 costituisce una ripresa di secondo grado, probabilmente evocata alla memoria di Endelechio dai termini e dal soggetto del modello primario ambrosiano, che dà valore esemplificativo e didattico più pieno all'intera espressione *dira lues serpere*. Va poi tenuto presente che *lues* è anche termine del lessico del contagio e che insieme con l'aggettivo *dira* serve a Endelechio per connotare un'epidemia considerata in senso figurato quale 'castigo, flagello' di Dio rivolto ai pastori pagani per indurli alla conversione. Con questa connotazione sacrale il sostantivo *lues* si rinviene pure in Verg. *Aen.* 3,139, in cui "l'epidemia cretese si colloca quale 'segnale' divino rivolto ai Troiani per indurli a rivedere la fallace inter-

*perniciēs ... noxia*⁶⁴, *pestis*⁶⁵, *morbus*⁶⁶ o *malum*⁶⁷. Si noti al v. 132 la ripresa del nesso di chiara matrice lucreziana⁶⁸ *vis morbida* per definire la peste. Come ho già messo in evidenza nel mio precedente articolo⁶⁹, l'uso di tali espressioni rende evidente che Endeleshio lavora su una trama linguistica, ormai codificata e aperta a interpretazioni metaforiche, per cui tali termini propri della malattia contagiosa servono al nostro poeta per connotare un'epidemia considerata quale 'flagello' o 'rovina' e quindi identificabile in senso figurato con il peccato di idolatria.

In *mort.* 126-128: ...*Quin, age, Bucole, / non longam pariter congregimur viam, / Christi et numina noscimus?* con tale interrogativa il pastore Titiro invita dunque Bucolo a riprendere con più coraggio il non lungo cammino (*non longam ... viam*⁷⁰) della conversione, per percorrere insieme con speranza la strada che conduce a Cristo e imparare a conoscere il Suo potere. Endeleshio sembra voler sottolineare dunque che l'insegnamento dato ai fedeli, specialmente a quelli spirituali, non si fermava soltanto alle *res credendae*, alla contemplazione dei dettami della vera fede, ma apriva piuttosto la prospettiva dell'azione.

Al verso 126 il culto a Cristo venerato nelle Chiese cristiane (*summi templa dei*) si contrappone al culto in onore di Ottaviano, celebrato sugli altari pagani a cui si accenna in Verg. *ecl.* 1,43 (*cui nostra ... altaria fumant*).

Parimenti al verso 128 è evidente come Endeleshio voglia alludere ancora una volta allo stesso *locus* virgiliano e precisamente a Verg. *ecl.* 1,41 per esprimere, sia pure in filigrana, un'efficace contrapposizione: mentre il Titiro virgiliano aveva avuto difficoltà ad uscire dallo stato di servitù e a trovare altrove dèi propizi alla sua causa (*nec tam praesentes alibi cognoscere divos*), invece non lungo e quindi non difficoltoso è – secondo quanto afferma il Titiro cristiano – il percorso di conversione attraverso cui si perviene alla salvezza e alla conoscenza del potere di Cristo (*mort.* 127-128: *non longam pariter congregimur viam, / Christi et numina noscimus*). Si noti che la ripresa del verbo virgiliano *cognosco* si rinviene in maniera formulare nella stessa sede esametrica per connotare l'ardore di devozione e di entusiasmo in relazione a Dio o

pretazione del responso delfico di Apollo fornita da Anchise" (Stok 1987, 279). Per l'uso di *serpere* in riferimento all'epidemia si veda pure Lucr. 6,1120».

⁶⁴ Cfr. v. 26.

⁶⁵ Cfr. vv. 72, 103.

⁶⁶ Cfr. vv. 30, 114, 118.

⁶⁷ Cfr. vv. 20, 48, 58.

⁶⁸ Lucr. 6,955, 1092, 1152, 1224.

⁶⁹ Cfr. Petringa 2009, 250.

⁷⁰ L'espressione ricorre più volte nei Vangeli in riferimento al cammino spirituale della conversione.

ai martiri in Damaso: si vedano l'epigramma in lode di Davide (*carm.* 60,6: *Prophetam Christi sanctum, cognoscere debes*) e l'epigramma in lode di S. Pietro e S. Paolo (*carm.* 20,1: *...cognoscere debes*).

Nei successivi vv. 129-132, il poeta afferma, anche se attraverso il gioioso messaggio finale di Egone, che il *signum*, la croce di Cristo – che riceve di nuovo rilievo dalla menzione alla fine del poema – oltre alla sua importanza per il miracolo della peste (v. 132: *quo vis morbida vincitur*) rappresenta un segno eterno della promessa di Dio di essere presente per tutti gli uomini che si convertono alla fede cristiana. Proprio per questo il poeta evidenzia in maniera molto efficace il significato universale ed escatologico della croce, cioè l'azione salvatrice di Cristo in essa simbolizzata, da cui può trarre giovamento tutta l'umanità, concetto sottolineato dalla locuzione *homini quoque* ('anche all'umanità'), posta in rilievo in clausola finale del verso 130, e attraverso il nesso *perpete saeculo* (col significato di 'per sempre, per l'eternità, per la vita eterna') utilizzato pure in clausola nel verso seguente (v. 131).

3. Destinatari e finalità del carme: il *signum crucis* come medicina religiosa

Il dialogo tra i pastori, che propone una serie di quadri catastrofici e impressionanti della peste epizootica ed è incentrato sull'esemplarità del miracolo, che Titiro attribuisce in maniera esplicita al potere del segno della croce che guarisce e salva, ha come fine quello di illustrare in maniera didatticamente persuasiva una verità di fede ancorandola alla vita quotidiana. La forma dialogica e il contenuto allegorico costituiscono, dunque, lo strumento più efficace per una più grande impresa di persuasione volta a 'far credere' e quindi a convertire i pagani ai quali era destinata l'opera e pertanto a tale scopo si giustifica altresì il preponderante impiego della retorica classica da parte del poeta che deve guadagnare un vasto pubblico.

Quanto al pubblico, è probabile che il poeta si rivolga innanzitutto ai grandi proprietari terrieri e, tramite questi, ai loro coloni, per combattere quelle forme di persistenza dei culti pagani⁷¹, che, secondo la testimonianza anche di altri autori dello stesso periodo, risultavano ancora vitali tra le file dell'aristocrazia e soprattutto nel mondo rurale⁷². Ma è parso pure probabile

⁷¹ Sulla religiosità popolare e le corrispettive pratiche cristiane e pagane cfr. tra gli altri Bianchi 1981; Prete 1981 e Roda 1981.

⁷² Di questo avviso è Alimonti 1976, 69, il quale ritiene che quanto al pubblico a cui il carme è rivolto, «questo non può essere ridotto né alla semplice plebe rurale, né al solo mondo della cultura», ma è a suo giudizio assai più articolato. Egli è convinto del fatto che «alla massa dei contadini non si poteva giungere se non passando attraverso la classe dei *domini*, pagani e cristiani, sensibili al fascino della cultura, data la struttura sociale e i rapporti di interdipendenza esistenti tra *domini* e coloni» (p. 70), rapporti che – a suo dire – trovavano terreno favorevole nei *vici* e nelle *villae* della

che le finalità del suo carme siano dettate da motivazioni non solo religiose, ma anche politiche, in quanto il retore cristiano Endecheio, in contatto con gli ambienti dei ceti colti, poteva aver contribuito, anche indirizzando l'operato degli imperatori, all'evangelizzazione pacifica della Gallia mediante le armi della persuasione e della fede anziché con l'uso della forza⁷³. In ogni caso, quale che sia lo scopo che si era proposto il poeta, la sua denuncia dell'idolatria, nel quadro di una catechesi essenziale non pregiudica in alcun modo il valore letterario della sua lezione teologica, che, come si è visto, mira a mettere in luce alcuni aspetti fondamentali del processo di cristianizzazione della società occidentale del IV secolo. Infatti, se a prima vista diverse possono sembrare le finalità di tale opera, in realtà esse risultano legate da un unico filo conduttore, ossia la polemica sottolineatura della dicotomia tra la *vera religio* da un lato, che si basa sulla sapienza biblica, specchio di verità rivelata e garante dell'immortalità, e dall'altro l'*error* dell'idolatria, che, in quanto espressione dell'immorale *superstitio* dei culti profani, nega la verità e assicura la morte spirituale. Inoltre, ciò che caratterizza il poemetto è il fatto che in esso i culti pagani e il rito cristiano sono legati da uno stretto rapporto, per cui entrambi servono a trasmettere lo stesso messaggio improntato al piano di salvezza voluto dal Padre per riscattare dalla morte l'umanità peccatrice: le forze negative che causano pestilenza, violenza, disordine e morte sono al contempo il presupposto della guarigione, della civiltà, dell'ordine costituito attraverso le leggi e, dunque, della speranza nella vita ultraterrena, su cui si basa la *vera religio*. Tali tematiche, come si è evidenziato, sono espresse con modalità retoriche incentrate su motivi miracolosi.

Conclusioni

Volendo trarre le conclusioni da questa analisi possiamo senza alcun dubbio affermare che lo scopo del carme è sostanzialmente didattico e di propaganda religiosa, ed esso evidenzia proprio nella sua sezione finale uno spiccato intento apologetico e parenetico.

L'insegnamento teologico di Endecheio, impartito con aderenza al dettato neotestamentario, si muove nell'alveo della tradizione patristica e mostra in

Gallia alla fine del IV secolo, dove si insediavano sempre più «quelle parrocchie rurali e quelle cappelle cui era legata l'evangelizzazione delle campagne» (pp. 70-71). Pertanto conclude facendo chiaramente intendere che, per il suo carattere letterario, il carme di Endecheio indirizza il suo messaggio «non soltanto ad un pubblico colto ma, attraverso quest'ultimo, anche e soprattutto a quello più vasto rappresentato dall'ambiente contadino» (p. 71). In tal modo si supererebbe anche «l'apparente contraddizione tra il contenuto del *De mortibus boum*, che sembra mirare all'evangelizzazione di un mondo tipicamente contadino, e la sua forma squisitamente letteraria » (p. 64).

⁷³ Cfr. Alimonti 1976, 77.

lui la padronanza e la chiarezza nell'esposizione dei fondamentali problemi di fede, pur attraverso un linguaggio metaforico. Endelechio vuole far comprendere a chi non ha ancora sperimentato il cammino della conversione cristiana che solo attraverso la fede in Gesù l'uomo può trovare le risposte, che la scienza non può dare. Se l'uomo ripone la fede in Cristo, Egli purificherà il suo passato e guiderà il suo futuro, in quanto Dio vuole salvare l'uomo e dargli come ricompensa la vita eterna.

Mi auguro che il presente studio abbia sufficientemente dimostrato che la seconda parte del carme *De mortibus boum* (vv. 97-132) non nasce dall'intenzione di attribuire alla fede concetti nuovi e più attraenti per l'intelletto, ma dalla volontà del poeta di comunicare i fondamenti della religione cristiana con vigore e vivacità di stile e di immagini, attraverso una sapiente fusione dei caratteri del carme bucolico di ispirazione virgiliana con i temi della poesia cristiana di matrice antipagana. Il tono scolastico e didattico tradisce un intento squisitamente pastorale e catechetico, non certamente speculativo. E che non manchi una dimensione soteriologica come pure quella escatologica risulta fin troppo chiaramente dalle analisi e dalle considerazioni svolte finora.

Questi dunque risultano, a mio avviso, essere i parametri critici fondamentali con cui è parso necessario affrontare uno studio complessivo dei motivi ispiratori di quello che pensiamo costituisca, per i suoi caratteri al tempo stesso di letterarietà e concretezza, un valido e riuscito esempio di 'teologia popolare'.

Al termine di questo mio studio mi piace ancora una volta citare come testo non privo di autorità la conclusione del summenzionato articolo di Leanza⁷⁴, non solo nel rispetto di quelle regole della composizione circolare care a Endelechio, ma soprattutto per fornire un'implicita valutazione dell'operazione esegetica da lui condotta alla luce dell'interpretazione dell'opera del vescovo di Nola, con cui – come si è visto – il carme amebeo si pone in stretto riferimento: «non privo ... di una certa sensibilità esegetica, Paolino sa cogliere da fonti diverse, e condensare talora nello spazio di pochi versi o di poche righe, ricche e complesse simbologie, che sa sapientemente piegare alle esigenze del suo dettato, ispirato soprattutto a scopi pastorali e morali». Un'interessante e felice intuizione, dunque, quella di Leanza, che non poteva non seminare un germe talmente fecondo da mietere abbondanti frutti anche nell'altrui campo.

⁷⁴ Cfr. Leanza 1983, 91.

Bibliografia

- Alfonsi 1975 = L. Alfonsi, *Tityrus Christianus. Una piccola aggiunta*, «Sileno» 1, 1975, 79-80.
- Alimonti 1976 = T. Alimonti, *Struttura, ideologia ed imitazione virgiliana nel De mortibus boum di Endelexio*, Torino 1976.
- Alimonti 1985 = T. Alimonti, *Endelechio*, EV 2, 1985, 219-220.
- Amundsen 1982 = D. W. Amundsen, *Medicine and faith in early Christianity*, «BHM» 56, 1982, 326-350.
- Amundsen 1996 = D. W. Amundsen, *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Baltimore - London 1996.
- Aulisa 1996 = I. Aulisa, *I libri sapienziali nell'esegesi patristica* (Trani, 15-20 aprile 1996), «VetChr» 33, 1996, 403-407.
- Barton 2000 = M. Barton, *Spätantike Bukolik zwischen paganer Tradition und christlicher Verkündigung. Das Carmen De mortibus boum des Endelexius*, Trier 2000.
- Barzanò 1996 = A. Barzanò (ed.), *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano 1996.
- Bianchi 1981 = U. Bianchi, *Religiosità popolare cristiana e pagana*, in *Religiosità popolare nel cristianesimo antico*, IX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 2-3 maggio 1980), «Augustinianum» 21, 1981, 77-90.
- Biville 2003 = F. Biville, *Le main salutaire*, in *Manus medica*, Actes du Colloque tenu à l'Université Lumière-Lyon II (18-19 septembre 2001), Études réunies par F. Gaide et F. Biville, Université de Provence 2003, 9-23.
- Bodson 1977 = L. Bodson, *Le mouton dans l'Antiquité gréco-romaine de la civilisation créto-mycénienne au monde gallo-romain*, in *Les débuts de l'élevage du mouton*, Colloque organisé par la Société d'Ethnozootechnie (26 novembre 1977), Paris 1977, 107-121.
- Bodson 1980 = L. Bodson, *Deux expressions du sentiment religieux dans la prière personnelle en Grèce*: 1. *La prière pour les animaux*, in *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978), édités par H. Limet et J. Ries, Louvain-la-Neuve 1980, 149-172.
- Brisebarre 1984 = A. M. Brisebarre, *Le recours à Saint Fleuret, guérisseur des bestiaux, à Estaing (Aveyron)*, in *La médecine vétérinaire populaire*, «Ethnozootechnie» 34, 1984, 59-76.
- Buecheler-Riese 1906 = F. Buecheler - A. Riese, *Anthologia Latina*, 1,2, Lipsiae 1906.
- Cock 1971 = M. Cock, *À propos de la tradition manuscrite du Carmen de mortibus boum d'Endelechio*, «Latomus» 30, 1971, 156-160.
- Comparelli 2002 = F. Comparelli, *Severo Santo Endelexio. Carmen de mortibus boum*, «Schol(i)a» 4, 2002, 105-132.
- Correa Rodríguez 1984 = *Poesía latina pastoril, de caza y pesca*: Gratio, *Cinegética*; P. Ovidio Nasón, *Haliéutica*; T. Calpurnio Sículo, *Bucólicas*; *Bucólicas Einsidlenses*; M. Aurelio Olimpio Nemesiano, *Bucólicas, Cinegéticas, De la caza de los pájaros*; Severo Santo Endelexio, *De la mortandad de bueyes*, introd., trad. y notas de J. A. Correa Rodríguez, Madrid 1984.
- Corsano-Palla 2006 = Ps.-Cipriano, *Ad un senatore convertitosi dalla religione cristiana alla schiavitù degli idoli*, introduzione di M. Corsano (I-VIa. VII) e R. Palla (VIb. VIII-IX), testo critico di R. Palla, traduzione e commento di M. Corsano, Pisa 2006.

- Corsaro 1975 = F. Corsaro, *L'autore del De mortibus boum, Paolino da Nola e la politica religiosa di Teodosio*, «Orpheus» 22, 1975, 3-26.
- Dumeige 1972 = G. Dumeige, *Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, «RAC» 48, 1972, 115-141.
- Effe-Binder 1989 = B. Effe - G. Binder, *Die antike Bukolik. Eine Einführung*, München 1989.
- Ferngren 2009 = G. B. Ferngren, *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Baltimore 2009.
- Ferraro 2008 = C. Ferraro, *Il De mortibus boum di Endelechio come agnitio Domini*, in *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica*, XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 3-5 maggio 2007), Roma 2008, 753-763.
- Fichtner 1982 = G. Fichtner, *Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs*, «FMS» 16, 1982, 1-18.
- Fontaine 1978 = J. Fontaine, *La conversion du christianisme à la culture antique: la lecture chrétienne de l'univers bucolique de Virgile*, «BAGB» 37, 1978, 50-75.
- Fontaine 1980 = J. Fontaine, *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris 1980.
- Garber 1976 = K. Garber, *Europäische Bukolik und Georgik*, Darmstadt 1976.
- Green 2004 = R. H. Green, *Refinement and reappraisal in Vergilian pastoral*, in *Roman memento: Vergil in the Fourth Century*, ed. by R. Rees, London 2004, 17-32.
- Guttilla 2006 = G. Guttilla, *Il De errore profanarum religionum di Firmico Materno nel Carm. 19 di Paolino di Nola*, «RAug» 52, 2006, 355-377.
- Kettemann 1977 = R. Kettemann, *Bukolik und Georgik. Studien zu ihrer Affinität bei Vergil und später*, Heidelberg 1977, 116-120.
- Korzeniewski 1976 = D. Korzeniewski, *Hirtengedichte aus spätrömischer und karolingischer Zeit*, Darmstadt 1976.
- Leanza 1983 = S. Leanza, *Aspetti esegetici dell'opera di Paolino di Nola*, in *Atti del Convegno. XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981)* (Nola, 20-21 marzo 1982), Roma s. d. (1983), 67-91.
- Leanza 1998 = S. Leanza, *I libri salomonici in Paolino di Nola*, in G. Luongo (ed.), *Anch'ora vitae. Atti del II Convegno paoliniano nel XVI Centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995)*, Napoli-Roma 1998, 349-364.
- Millour 1984 = C. Millour, *Les saints guérisseurs du bétail en Bretagne*, in *La médecine vétérinaire populaire*, «Ethnozootechnie» 34, 1984, 53-58.
- Moreschini-Norelli 1996 = C. Moreschini - E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, 2,2, Brescia 1996.
- Moricca 1926 = U. Moricca, *Endelechius o Sanctus Severus Endelechius?*, «Didaskaleion» 4, 1926, 91-94.
- Nazzaro 2006 = A. V. Nazzaro, *Endelechio*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, 1, 2006, 1655-1656.
- Nazzaro 2008 = A. V. Nazzaro, *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica*, in *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica*, XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 3-5 maggio 2007), Roma 2008, 9-56.

- Nazzaro 2010 = A. V. Nazzaro, *Animal pain in Latin Christian poetry*, in *Proceedings of the Naples Pain Conference: Research and Therapy for Human and Animal Suffering* (May 16th-19th 2010), Napoli 2010, 11-13.
- Padovese 1980 = L. Padovese, *La cristologia di Aurelio Clemente Prudenzi*, Roma 1980.
- Palla 1981 = Prudenzi, *Hamartigenia*, introduzione, traduzione e commento a cura di R. Palla, Pisa 1981.
- Petringa 2009 = M. R. Petringa, *Il De mortibus boum di Endecheio*, in *La Veterinaria antica e medievale. Testi greci, latini, arabi e romanzi*, Atti del II Convegno internazionale (Catania, 3-5 ottobre 2007) a cura di V. Ortoleva e M. R. Petringa, Lugano 2009, 243-258.
- Piscitelli 1998 = T. Piscitelli Carpino, *La teologia della croce in Paolino di Nola*, in G. Luongo (ed.), *Anchora vitae*, Atti del II Convegno paoliniano nel XVI Centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995), Napoli-Roma 1998, 263-294.
- Prete 1981 = S. Prete, *Il carme 20 di Paolino di Nola. Alcuni aspetti letterari e culturali*, in *Religiosità popolare nel cristianesimo antico*, IX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 2-3 maggio 1980), «Augustinianum» 21, 1981, 169-177.
- Roda 1981 = S. Roda, *Religiosità popolare nell'Italia nord-occidentale attraverso le epigrafi cristiane nei secoli IV-VI*, in *Religiosità popolare nel cristianesimo antico*, IX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 2-3 maggio 1980), «Augustinianum» 21, 1981, 243-257.
- Ruggiero 1996 = Paolino di Nola, *I Carmi*. Testo latino con introduzione, traduzione italiana, note e indici a cura di A. Ruggiero, 1-2 (*Strenae Nolanae*, Collana di studi e testi diretta da A. V. Nazzaro, 6-7), Napoli-Roma 1996.
- Santaniello 1992 = Paolino di Nola, *Le Lettere*. Testo latino con introduzione, traduzione italiana, note e indici a cura di G. Santaniello, 1-2 (*Strenae Nolanae*, Collana di studi e testi diretta da A. V. Nazzaro, 4-5), Napoli-Roma 1992.
- Sanzi 2008 = E. Sanzi, *Culti orientali nel Carmen XIX di Paolino di Nola?*, in *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica*, XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 3-5 maggio 2007), Roma 2008, 553-566.
- Sauser 1992 = E. Sauser, *Christus medicus. Christus als Arzt und seine Nachfolger im frühen Christentum*, «TThZ» 101, 1992, 101-123.
- Schierl 2016 = P. Schierl, *A Preacher in Arcadia? Reconsidering Tityrus Christianus*, in S. McGill - J. Pucci (edd.), *Classics Renewed, Reception and Innovation in the Latin Poetry of Late Antiquity* (Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften, 152), Heidelberg 2016, 241-264.
- Schmid 1953 = W. Schmid, *Tityrus christianus. Probleme religiöser Hirtendichtung an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert*, «RhM» 96, 1953, 101-165.
- Schmid 1962 = W. Schmid, *Endelechius*, *RAC* 5, 1962, 1-3.
- Schulze 2005 = Ch. Schulze, *Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter. Christliche Ärzte und ihr Wirken*, Tübingen 2005.
- Smolak 2000 = K. Smolak, *La poesia cristiana latina tra il quarto e il quinto secolo*, «Saesianum» 62, 2000, 19-39.

- Smolak 2011 = K. Smolak, *Beatus ille... Osservazioni sul carme 7 di Paolino di Nola*, in L. Cristante - S. Ravalico (edd.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, 4, Trieste 2011, 195-206.
- Spinelli 2009 = Prudenziò, *Gli Inni quotidiani, Le Corone dei martiri*, introduzione, traduzione e note a cura di M. Spinelli, Roma 2009.
- Stok 1987 = F. Stok, *Lues*, EV 3, 1987, 278-279.
- Trout 1995 = D. Trout, *Christianizing the Nolan countryside: animal sacrifice at the tomb of St. Felix*, «JECS» 3, 1995, 281-298.
- van Leijenhorst 1979 = C. G. van Leijenhorst, *Endelechius' De mortibus boum*, «Heremeneus» 51, 1979, 140-147.
- Warburg 2015 = I. Warburg, *Proposals for the textual tradition of the poem De mortibus boum by Severus Sanctus Endelechius*, «RhM» 158, 2015, 185-198.

Abstract: This paper aims to present a philological-literary analysis of vv. 97-132 of Endelechius's *De mortibus boum*, which constitute the last section of this short poem, concerning the miraculous healing of Tityrus's flock. After the examination of the work's structure (vv. 1-132), through an intertextual analysis the author defines the literary characters and identifies the *loci similes*, which could be useful for the interpretation of the work (particularly those not adequately taken into consideration by previous critics). Finally, at the end of the paper, attention is focused on the objectives and recipients of the work.

MARIA ROSARIA PETRINGA
mrpetri@unict.it

COMUNICAZIONI

A proposito di L. Di Paola, *Cassiodorea* (1990-2016)*

LIETTA DE SALVO

Il libro *Cassiodorea* della collega Di Paola, di cui ho avuto il privilegio di scrivere la Prefazione, si situa nello scenario della Tarda Antichità, suo ambito investigativo privilegiato. Nato dallo studio più che venticinquennale delle *Variae* di Cassiodoro, si collega all'esperienza che l'A. ha maturato anche attraverso la partecipazione all'edizione-traduzione di tutte le lettere di Cassiodoro – a cui anch'io ho partecipato – promossa da Andrea Giardina, opera monumentale in sei tomi, i primi quattro già pubblicati tra il 2014 e il 2016; gli ultimi due in uscita nel 2020¹.

Vorrei menzionare innanzitutto un pensiero che la Di Paola ha annotato nella Premessa del libro (p. IX), non sapendo allora che il volume sarebbe stato presentato nel contesto odierno, un pensiero che si richiama al suo primo incontro con le *Varie*, più di 25 anni fa, al Convegno Cassiodoreo di Squillace, e all'affetto che la legava al Collega Sandro, allora Direttore dell'Istituto di Studi su Cassiodoro e il Medioevo in Calabria, del quale ricorda l'intensa attività accademica e l'impegno scientifico e umano, interrotti dalla prematura scomparsa.

Il volume evoca la condivisione di interessi intellettuali e di progetti scientifici con me e con altri colleghi, di incontri vissuti intensamente con grandi Maestri come Salvatore Calderone, Rosario Soraci e Giuliano Crifò, non più tra noi, della cui eredità – scrive l'A. – non finirà mai di fruire; segna le tappe di un percorso formativo ed accademico; denota una grande passione e uno spiccato interesse per le opere di Cassiodoro.

In elegante e raffinata veste tipografica, arricchita dall'immagine di una moneta teodericianiana, il libro inaugura la collana, edita dalla Quasar, *Quaderni di civiltà romana*, di cui è Direttore scientifico l'amica Dott.ssa Anna Maria Liberati, già Direttrice del Museo della Civiltà Romana.

L'opera si presenta come una raccolta di sedici contributi, materiale riunito con cura dal Dottore di ricerca Sebastiano Busà, nostro bravissimo allievo, e s'incentra su una tematica unitaria, nel senso che tutti i saggi, sia i quattordici editi che i due inediti, riguardano la storia del regno degli Ostrogoti, la loro politica nelle sue molteplici sfaccettature, tra conservazione e mutamento, i problemi ideologici, politici, istituzionali, sociali, amministrativi ed eco-

* L. Di Paola, *Cassiodorea* (1990-2016), Roma, Quasar, 2016 (Quaderni di Civiltà romana 1), pp. 236.

¹ Giardina 2014-2020.

nomici del periodo. I saggi hanno come punto di riferimento le *Variae* di Cassiodoro, che sono state definite, non a torto, «uno straordinario giacimento»², analizzate di volta in volta in un confronto articolato e incrociato con altre fonti coeve.

Cassiodorea si compone di due parti: nella prima, che è la più corposa, sono ripubblicati contributi elaborati nell'arco di quasi un quarto di secolo. Sono quasi tutte relazioni e comunicazioni a Convegni, e rispecchiano il dibattito storiografico e scientifico degli anni di riferimento.

La seconda parte comprende i saggi inediti imperniati su tematiche nuove, utili a completare il quadro della complessa vicenda romano-gotica, in un'età di transizione qual è appunto quella dei regni romano-barbarici, nucleo della futura Europa. Essendo materialmente impossibile in questa sede esaminarli dettagliatamente, ho individuato alcuni filoni d'indagine portati avanti dall'A. e relativi agli aspetti più significativi della politica gotica, quali emergono dalle *Variae*. Quattro sostanzialmente i principali filoni di ricerca presenti nel volume. Il primo riguarda l'ideologia e la propaganda politica gotica.

Nell'ottica del richiamo alla civiltà romana e della salvaguardia della *veneeranda antiquitas*, e quindi della grandezza di Roma, si collocano tre saggi: quello sul recupero della centralità di Roma in epoca tardoantica³; quello sul soggiorno a Roma, *causa studiorum*, di alcuni studenti siciliani⁴ e l'ultimo su *insegnamento e diritto e Roma tra IV e VI secolo*⁵.

Teoderico, dopo aver sconfitto Odoacre, si propose di salvaguardare la tradizione romana e mantenere il primato di Roma; un tentativo coraggioso ad opera di un sovrano, sostanzialmente illuminato, che all'idea di decadenza dell'antica Roma volle contrapporre il principio della sua rinascita, con la difesa della tradizione giuridica e la conservazione della cultura classica, di cui Roma era, a suo giudizio, la naturale depositaria. In effetti, il regno teodericiano sin dall'inizio ebbe tutte le caratteristiche di un impero, anzi venne strutturato come se fosse l'impero romano. Il simbolismo concettuale fondato sull'esaltazione di Roma, cassa di risonanza per gli abitanti delle province, e per gli studenti che a Roma venivano per studiare, viene fatto ruotare da Cassiodoro intorno allo stesso campo semantico ed è basato su termini e locuzioni che alludono o sottendono la grandezza di tale città (*amplissimum templum omnium virtutum; mater omnium dignitatum*). Rivendicando la Romanità, Teoderico intendeva perpetuare le tradizioni della città eterna e instaurare

² Licandro 2015, 45.

³ Nr. 4, 25-45.

⁴ Nr. 13, 137-141.

⁵ Nr. 6, 57-67.

una realtà politica ispirata dalla *civilitas* romana. Roma è la custode della cultura classica; è stata – e deve continuare ad essere – la promotrice della *paideia-sapientia*, indispensabile per la formazione dei giovani che vengono da ogni parte dell'impero, e soprattutto della classe dirigente. Al *quaestor* gli studi classici di latino e greco e quelli di diritto danno la *scientia iuris*. La cultura classica e la conoscenza del diritto sono necessarie per accedere alle carriere di alto profilo e soprattutto alla questura, carica che Cassiodoro ricoprì dal 507 al 511. Il primato e il prestigio della scuola di diritto pubblica e privata di Roma, *eloquentiae fecunda mater*, il rispetto per Roma e per le sue istituzioni traspaiono chiaramente dalla visita che il sovrano goto fece a Roma nell'anno 500, visita che assume tutte le caratteristiche dell'*adventus* degli imperatori romani; ne sono imitate le scansioni e seguiti i ritmi, ne è rispettato il cerimoniale. Secondo la Di Paola, quello di Teoderico non è stato solo un *adventus*; la sua venuta a Roma era motivata dal desiderio di avere il consenso del popolo romano e di rendere omaggio al Senato, requisiti indispensabili per la legittimazione del potere. Nel racconto della visita, fatto da Cassiodoro e da altri autori come Fulgenzio di Ruspe, l'Anonimo Valesiano ed Ennodio, si dà rilievo alla regalità di Teoderico, attestata peraltro anche da un'epigrafe, in cui il re è definito *triunfator* (sic) e *domitor gentium*. L'*adventus* e la regalità, che ne è l'espressione più significativa, sono gli indicatori dell'ideologia imperiale romana, che Teoderico riprende per riaffermare la centralità di Roma e per consolidare la propria sovranità. Il recupero della centralità di Roma si può cogliere anche nei numerosi esemplari di bolli laterizi recanti il nome di Teoderico e quello di Roma, e poi anche nella monetazione, in cui sono evidenti le tracce del rispetto per le tradizioni romane; le monete – che si possono ammirare nelle immagini monetali a corredo del testo – vengono battute, infatti, a nome del senato e i temi iconografici rappresentati riprendono simboli imperiali come l'aquila, oppure contengono riferimenti all'antica Roma, come la lupa.

Il secondo filone riguarda gli aspetti amministrativi ed economici, in particolare il tema del *cursus publicus*, che è uno dei più studiati dalla Di Paola: affrontato al II Convegno di Squillace del 1990⁶, è stato poi approfondito nella monografia del 1999, nella traduzione e nel commento delle *Variae* specifiche all'interno dell'opera monumentale a cui si è accennato e in un saggio inedito contenuto nel libro⁷.

Il sistema dei trasporti, che Cassiodoro chiama *ministerium cursuale*, organizzato da Teoderico e dai suoi successori, preoccupati non solo di *servare vetera decreta*, ma anche di *nova construere*, viene indagato con particolare

⁶ Parte I, nr. 1, 1-10.

⁷ Parte II, nr. 1, 157-167.

attenzione dall'A., che prende in considerazione i provvedimenti dei sovrani ai fini della funzionalità del sistema. Il tributo cursuale non ha il carattere coattivo dei secoli precedenti: i contribuenti sono 'invitati' a pagare le imposte perché il servizio deve essere efficiente, il suo buon funzionamento giova alla collettività, essendo in stretta connessione con la *publica utilitas*. E così, nella prospettiva del mantenimento dell'antico servizio, ne viene riconfermata la preclusione ai privati; solo i funzionari statali possono servirsi degli *equi cursuales*; gravi multe sono inflitte a coloro che utilizzano illegalmente i *veredi*, cioè i cavali postali. Sanzioni pesanti sono comminate anche ai *saiones*, ufficiali addetti al controllo del servizio dei trasporti al posto degli *agentes in rebus* romani, qualora dovessero commettere illeciti nei confronti dei cavalli del *cursus*. E se, per la funzionalità del servizio, Teoderico si richiama in maniera esplicita alla tradizione romana, fortemente innovativo è il suo atteggiamento nei confronti dei contribuenti: egli commuta infatti in *assis publicus* la *praebitio paraveredorum* che gravava sui *possessores*, ai quali accorda diversi sgravi fiscali. Recentemente il tema è stato ripreso in altri tre articoli, pubblicati in prestigiose sedi scientifiche, uno del 2015 relativo all'uso del servizio da parte dei *clerici* in epoca costantiniana⁸; l'altro del 2016⁹, su *Mansiones* e *Stathmoi* nelle fonti letterarie tardoantiche, in un volume collettaneo pubblicato ad Oxford; il terzo, infine, sulla storia del *cursus publicus* in età tardoantica, con in Appendice la prima pubblicazione del *miliario costantiniano* di Pistunina¹⁰.

E, infine, in uno dei saggi inediti del libro, viene affrontato il problema del mantenimento e della rivitalizzazione delle strutture logistiche del *cursus publicus*, con la restituzione da parte dei *possessores Lucristani* dei terreni, da loro occupati, alle *mutationes* del servizio pubblico dei trasporti¹¹. Tale restituzione non solo era strettamente collegata al buon funzionamento del *cursus*, ma comportava anche, con un sistema di trasporti integrato fluviale-terrestre, il controllo del territorio e la difesa delle frontiere nella valle dell'Isonzo, vale a dire nelle zone più critiche dal punto di vista difensivo, assicurando stabilità politica e sicurezza al regno degli Ostrogoti. Il caso dei *Lucristani* non è l'unico esempio di *vindicatio* di terreni occupati abusivamente.

La Di Paola infatti ne analizza altri esempi, tenendo conto sia dei provvedimenti restrittivi dei sovrani goti, emanati in nome della *iustitia* e della *aequitas*, sia delle procedure giudiziarie seguite di volta in volta, per assicurare ai proprietari, spodestati da personaggi potenti, la restituzione dei propri terreni.

⁸ Di Paola Lo Castro 2015.

⁹ Di Paola Lo Castro 2016a.

¹⁰ Di Paola Lo Castro 2016b.

¹¹ Cfr. nr. 7.

Il terzo filone attiene alla vita cittadina e alla società romano-gotica. L'A. prende in considerazione anzitutto la vita cittadina e la curia – che ancora nel VI secolo viene definita da Cassiodoro *minor senatus* – mentre i curiali appaiono *nervi ac viscera civitatum*. Nelle *Variae* sono menzionate tutte le categorie di decurioni, dagli *exactores* agli *exceptores*, dai *compulsores* ai *mediocres*, che sono tra i curiali i meno abbienti, vittime delle iniquità dei potenti. Atalarico, invitando i curiali ad identificare la propria città con lo Stato (*unicuique civi urbs sua res publica est*), li esorta a ritrovare le proprie forze fisiche e psichiche per recuperare i beni, la libertà e il prestigio sociale. In questo editto, il tentativo di far rinascere nei cittadini l'antico spirito civico – quando il decurionato era un onore – in realtà sottende una situazione di fatto molto grave. Le estorsioni, le esazioni forzate, le alterazioni di pesi e misure da parte degli esattori curiali avevano favorito il fenomeno della fuga, che, anche se non era generalizzato, aveva indebolito parecchie realtà municipali.

Se i curiali danno la misura della vita cittadina, gli schiavi e i *famuli*, i *servi fugaces* riflettono il multiforme tessuto sociale del regno romano-gotico. E così in alcuni saggi l'A. indaga la nozione di *persona*, intesa come soggetto capace di diritti, a cui dedica un intero contributo, mettendo in evidenza tutte le sfaccettature e connotazioni del termine, quale emerge dalle *Variae* e confrontandolo con le opinioni di alcuni giuristi romani quali Gaio e Ulpiano. Esamina anche l'istituto schiavile e il fenomeno degli schiavi fuggitivi: in epoca gotica le forme di dipendenza subiscono enormi trasformazioni, grandi cambiamenti strutturali, che investono i canali di rifornimento degli schiavi, i rapporti tra schiavi urbani e rurali, tra questi e le altre categorie lavorative, le loro condizioni di vita, la mobilità, la manomissione, la fuga. Il sistema schiavile presenta tutte le manifestazioni dei secoli precedenti, ma nel VI secolo c'è una grande commistione: ci sono curiali che diventano schiavi e schiavi che diventano curiali; sono attestati casi di vendita di ingenui, un nuovo canale di rifornimento rispetto a quelli tradizionali; sono menzionati *famuli* che fruiscono degli stessi diritti dei liberi; con Totila vengono ammessi i matrimoni tra schiavi e liberi. In sostanza lo schiavo in epoca gotica non è l'unica forza lavorativa. Le forze lavorative appaiono sempre più diversificate e cambia pure il lessico relativo.

Altro aspetto importante della società gotica è costituito dall'attività giudiziaria relativa alle donne, studiata in uno dei saggi inediti: sono analizzate alcune vicende giudiziarie in cui sono protagoniste delle donne, attrici o convenute, vicende riguardanti il ratto, l'adulterio, la radiazione dall'albo curiale, il patrimonio dei figli di primo letto, i beni di una vedova, quelli di un condannato passati in eredità alla moglie, e infine quelli di una donna morta intestata. Viene tracciato il ruolo della donna sia romana che gota tra V e VI secolo e il lessico femminile cassiodoreo. Una innovazione da parte di Teoderico è rappresentata dal fatto che la punizione viene irrogata all'uomo e alla donna

nella stessa misura. Si ha la sensazione quindi che, nel regno degli Ostrogoti, inizi la parificazione tra i due sessi, affermata poi in epoca giustiniana.

Anche le questioni ereditarie legate a donazioni e successioni, presentate da Cassiodoro nelle *Variae*, 3,9; 8,25 e 9,14 trovano posto nel libro della Di Paola, che ne segnala l'importanza dal punto di vista giuridico, in quanto espressione della continuità della tradizione e del ruolo attribuito alla *persona* e alla sua continuità nel quadro della complessa esperienza tardoantica.

Il quarto ed ultimo filone riguarda i medici e la medicina. I sovrani goti, Teoderico in particolare, si preoccuparono di ridisegnare il profilo professionale e giuridico del medico, *salutis magister* ed *artifex medendi*, ma anche di offrire notazioni importanti di carattere teorico sulla medicina e considerazioni straordinarie e molto attuali sui rimedi naturali, sulla dieta, sulle malattie e sugli ammalati. Non mancano infatti riferimenti ad antiche teorie mediche, a medici famosi, come Ippocrate e Galeno; sono presenti principi dietetici vecchi e nuovi; viene segnalata l'utilità di infusi e decotti. Sono, inoltre, esaltate le proprietà terapeutiche delle terme di Apono presso Abano e di quelle di Baia. Quanta importanza Teoderico attribuisse all'*ars medica* traspare dalla *Var.* 4,24 indirizzata al diacono Elpidio, che era anche medico, al quale, come ricompensa per meriti di servizio (*longa sedulitas servitii*), viene donato un portico, con area annessa, presso le terme di Turaso a Spoleto. Il sovrano interviene anche a favore dell'archiatra Giovanni (*Var.* 4,41), annullando la sentenza di condanna emessa ingiustamente nei suoi confronti, e riabilitandolo all'esercizio della professione medica. Tutti i principi della medicina cassiodorea sono racchiusi nella *formula* del *comes archiatrorum*, soprintendente sanitario, che fissa prerogative e responsabilità della nuova carica. All'interno del programma sanitario teodericiano non vanno dimenticate infine le bonifiche delle paludi Pontine e di altre zone malsane. Le riflessioni mediche presenti nelle *Variae* sono correlate ai principi che lo stesso Cassiodoro indica nel capitolo 31 del libro primo delle *Institutiones*, da cui apprendiamo che nella biblioteca del *Vivarium* di Squillace vi erano numerosi trattati di medicina, molti dei quali tradotti sicuramente dal greco.

A conclusione vorrei aggiungere che il bel volume, scritto in un linguaggio fluido ed efficace, rivela acribia e sicura padronanza dei testi cassiodorei, ed è arricchito da un'ampia bibliografia, completa e aggiornata e dall'indice delle fonti. Vale dunque veramente la pena di leggere *Cassiodorea*, per conoscere gli aspetti più salienti della storia del regno degli Ostrogoti.

Bibliografia

- Di Paola Lo Castro 2015 = L. Di Paola Lo Castro, *Ordo clericorum e dignitates civiles in epoca costantiniana: alcune riflessioni*, «Ephemeris Dacoromana» 17, 2015, 105-114.

- Di Paola Lo Castro 2016a = L. Di Paola Lo Castro, *Mansiones e stathmoi nelle fonti letterarie tardoantiche: destinazione d'uso, equipaggiamento, immagini*, in P. Bassi P. - E. Zanini E. (edd.), *Statio amoena: sostare e vivere lungo le strade romane*, Atti del Convegno di Verona 2-4 dicembre 2014, Oxford 2016, 9-18.
- Di Paola Lo Castro 2016b = L. Di Paola Lo Castro, *Il cursus publicus in età tardoantica: storia e organizzazione di un servizio di Stato tra conservazione e mutamento*, «AntTard» 24, 2016, 57-87.
- Giardina 2014-2020 = A. Giardina (dir.), *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore, Varie*, A. Giardina - G. A. Cecconi - I. Tantillo (edd.), con la collaborazione di F. Oppedisano, 6 voll., Roma 2014-2020.
- Licandro 2015 = O. Licandro, *L'irruzione del legislatore romano-germanico. Legge consuetudine e giuristi nella crisi dell'Occidente imperiale (V-VI sec. d. C.)*, Napoli 2015.

Abstract: In the presentation of the work just four fields of research have been singled out: 1. Gothic politics and propaganda; 2. Administrative and economic aspects (especially *cursus publicus*); 3. City life and Roman-Gothic society; 4. Doctors and medicine. The book points out the most important aspects of Roman-Gothic society, through Cassiodorus' *Variae*; special attention has been paid to the role played by the Goths in the age of transition of Roman-barbarian kingdoms.

LIETTA DE SALVO
ldesalvo@unime.it

A proposito di *Cassiodorea* (1990-2016)*

ANNA MARIA LIBERATI

Il volume *Cassiodorea* (1990-2016). *Scritti sulle Variae e sul regno degli Ostrogoti*¹ nasce dalla generosa offerta dell'amica e chiara studiosa di Cassiodoro prof.ssa Lucietta Di Paola Lo Castro di inaugurare con questa importante raccolta di suoi saggi la collana dei *Quaderni* della rivista «Civiltà Romana. Rivista pluridisciplinare di studi su Roma antica e le sue interpretazioni». La rivista è stata fondata nel 2014, anno in cui si è celebrato il bimillenario della morte dell'imperatore Augusto. Nello stesso anno il Museo della Civiltà Romana, che nel lontano 1937-'38 e con il nome di Museo dell'Impero Romano era stato il promotore delle celebrazioni del bimillenario della nascita del primo imperatore, è stato chiuso al pubblico – e lo è tuttora – per importanti lavori di ristrutturazione.

L'impatto emotivo determinato dalla chiusura del Museo da un lato e l'incremento degli studi su Augusto dall'altro² favorirono il concretizzarsi di

* Riproduco in questa sede, adattato per la stampa, il testo dell'intervento letto in occasione della Giornata di Studio *In ricordo di Sandro Leanza nel ventennale della scomparsa*. Desidero ringraziare gli organizzatori della Giornata di Studio, e in particolare la prof.ssa Maria Antonietta Barbàra e la prof.ssa Lucietta Di Paola Lo Castro, per avermi dato l'opportunità ed il piacere di parlare di *Cassiodorea* (1990-2016), di cui intendo illustrare le ragioni della presenza all'interno della collana editoriale nella quale il volume è stato pubblicato. I miei ringraziamenti vanno anche alla prof.ssa Lietta De Salvo.

¹ Di Paola Lo Castro 2016.

² Un'ampia ed esaustiva panoramica delle iniziative connesse al bimillenario della morte di Augusto è in Di Paola Lo Castro 2014, 1-4. Nel primo volume della rivista è stato dedicato ampio spazio a due diversi tipi di manifestazioni collegate al bimillenario del 2014 ed entrambe svoltesi a Tarragona-Tarraco, l'antica capitale provinciale così legata alla memoria augustea. Di esse l'una fu più propriamente scientifica e l'altra invece non meno scientifica ma programmaticamente rivolta ad un più ampio pubblico di fruitori: vd. Rodà de Llanza - López Vilar 2014 e Seritjol 2014. Tra le manifestazioni italiane, in questa sede mi piace citare in modo particolare il Convegno internazionale 2014. *Bimillenario della morte di Augusto. L'Istituto Nazionale di Studi Romani e le fonti d'archivio del primo Bimillenario*, i cui Atti sono in corso di stampa, organizzato dall'Istituto Nazionale di Studi Romani e svoltosi presso la sua sede in Roma nei giorni 23-24 ottobre 2014. Il Convegno, infatti, nacque dalla volontà di illustrare l'importanza fondamentale degli Archivi dell'Istituto – incaricato dal Governo dell'epoca delle celebrazioni del bimillenario del 1937-38 – per un'analisi scientificamente corretta dell'interpretazione dell'antichità romana nella storia dell'Italia con-

un'iniziativa a lungo meditata, la rivista appunto, alla quale è stato dato il titolo di «Civiltà Romana», un sintagma che volutamente non intende richiamare un'esperienza particolare o un settore specifico degli studi su Roma antica e che altrettanto volutamente intende invece richiamare il carattere universale dell'idea di Roma, tanto nei suoi aspetti giudicati positivi quanto in quelli ritenuti negativi.

La rivista si propone come uno strumento di ricerca e di indagine in grado di approfondire gli studi su Roma e la sua cultura: Roma intesa come un'idea ed un insieme di valori che dall'evo antico, attraverso la tarda antichità ed il medioevo giungono fino ai nostri giorni per il tramite di molte e diverse interpretazioni, che in vario modo, più o meno consapevolmente e con esiti più o meno felici, li modificano o li adattano al presente.

Nei tre numeri della rivista già pubblicati e nel quarto in preparazione, diversi studiosi italiani e stranieri, a seconda del proprio ambito d'indagine, hanno collaborato evidenziando con i loro studi la valenza universale e diacronica dell'influenza di Roma antica che permea di sé gli oggetti della riflessione di varie discipline, dall'archeologia all'architettura e alla storia dell'arte, dalla storia antica a quella moderna e contemporanea, dal diritto alla filologia, dalla storia delle religioni alla numismatica ed alle scienze in genere³.

temporanea. In maniera analoga, nel 1983 il Museo della Civiltà Romana, fruendo soprattutto dell'Archivio della Mostra Augustea della Romanità, diede vita ad una mostra sulla sua storia dal 1911 ai primi anni Ottanta: vd. Pisani Sartorio et alii 1983. Proprio questa stessa attenzione alle fonti archivistiche intende contraddistinguere i contributi pubblicati su «Civiltà Romana» e relativi all'interpretazione di Roma in Italia o in altri Paesi nel corso della prima metà del Novecento. Tra i saggi particolarmente attenti alle fonti d'archivio ed alla pubblicazione di documenti inediti vd., nel primo volume, Scriba 2014, Silverio 2014a e Silverio 2014b, mentre nel secondo volume vd. Rinaldi 2015, Silverio - Silverio 2015, Balart Boïgues 2015 e Ghilardi 2015. Nel terzo volume vd. invece Liberati 2016, Scriba 2016 e Lanzetta 2016.

³ A puro titolo di esempio ricordo, per la storia antica, i contributi di Di Paola Lo Castro 2014, Pasqualini 2014, Felici 2015, Petraccia 2015, Pasqualini 2015, Malavolta 2015, Sproll 2016 e Rinaldi Tufi 2016. Un contributo relativo a Cassiodoro, Pergoli Campanelli 2016, è stato pubblicato proprio nel terzo volume e si contraddistingue per la particolare angolazione da cui viene riguardato il campo di studi: la storia del restauro. Al restauro, questa volta contemporaneo, ed all'urbanistica tra città antica e moderna è stato invece dedicato il saggio di Pisani Sartorio 2015 sul Teatro di Marcello. L'urbanistica antica è stata anche trattata in Fleury 2014 relativamente al grande *Plan de Rome* dell'architetto Paul Bigot, già esposto nella Mostra Archeologica delle Terme di Diocleziano del 1911, alla cui idea di Roma è dedicato il contributo di Silverio 2016. L'età intermedia non è rimasta estranea alle indagini della rivista, con contributi sulla leggenda medioevale dell'«ara celeste» in Campidoglio e sull'impiego delle allegorie di Roma in Dante ed in Cola di Rienzo: vd. Mandatori 2015, D'Amico 2015

Ben presto però ci si è resi conto che quello dell'idea di civiltà romana, di Roma e delle sue interpretazioni rappresenta, per ciascuna delle discipline coinvolte e per ciascuno dei singoli temi ad esse relativi, un campo d'indagine così vasto e complesso che certamente non può esaurirsi nel breve spazio di un saggio ospitato in uno dei volumi della rivista. Questa considerazione, unita all'entusiasmo ed all'incoraggiamento dei componenti il Comitato Scientifico internazionale, ha fatto sì che vedesse la luce anche una nuova iniziativa editoriale, la collana *Quaderni di Civiltà Romana. Studi su Roma antica e le sue interpretazioni*, per la quale siamo anche grati alla disponibilità delle Edizioni Quasar che con la consueta bravura e professionalità, dopo aver realizzato i primi due numeri della rivista e mentre era in composizione il terzo, hanno anche realizzato il n. 1 dei *Quaderni*.

All'interno di questa cornice, *Cassiodorea*, tra gli altri suoi meriti, riveste un significato preciso e molto particolare in primo luogo perché la stessa Lucietta Di Paola Lo Castro, in occasione del bimillenario della morte di Augusto, aveva inaugurato il primo numero della rivista con un pregevole saggio dedicato a delineare la figura del primo imperatore ed il significato del suo operato, mettendone inoltre in luce l'*imitatio* che se ne è fatta sia in antico che in epoca contemporanea. In quell'occasione la studiosa non mancava di analizzare l'*imitatio Augusti* da parte di Costantino, collocata in un preciso e cruciale snodo della storia romana⁴. Analogamente, ed in ciò risiede il secondo motivo d'interesse nei confronti del volume, attraverso lo studio dell'opera di Cassiodoro si evidenziano caratteri e problemi di un'altrettanto importante declinazione di Roma antica, quella del regno gotico definito *imitatio* dell'impero romano proprio in un noto passo cassiodoreo⁵.

È merito quindi della sapienza e della sagacia di Lucietta Di Paola Lo Castro di essere riuscita a far sì che attraverso il complesso dei suoi saggi ora riuniti in volume, il lettore possa spaziare con curiosità e piacere nella storia

ed Id. 2016. La storia delle religioni è stata rappresentata nel primo volume da Ionescu 2014, mentre l'interpretazione di Roma nelle emissioni filateliche e numismatiche nell'Italia della prima metà del Novecento è stata oggetto dei contributi di Liberati 2014 e Balbi de Caro 2015. Inoltre se da un lato non è mancato un contributo dedicato al ruolo di Virgilio nella Resistenza tedesca al regime hitleriano, vd. Sproll 2015, non si è d'altro lato neppure mancato di indagare con Arthurs 2014 e con Marcello 2016 la sorte della materializzazione urbanistica ed architettonica della Roma fascista nella Roma divenuta capitale della Repubblica italiana ed alcuni aspetti del progetto ideologico, culturale, urbanistico ed architettonico dell'E42, odierno EUR. Una particolare attenzione è stata data anche all'interpretazione di Roma antica negli odierni Stati Uniti d'America e nella cultura popolare: vd. Ilari 2015, Brizzi 2015 e Winkler 2016.

⁴ Di Paola Lo Castro 2014, 15-31.

⁵ Cassiod. var. 1,1,3: *Regnum nostrum imitatio vestra est*.

del regno degli Ostrogoti, e di aver di conseguenza ancora una volta sottolineato l'importanza rivestita dalla civiltà di Roma antica quale paradigma ineludibile di valori da indagare, commentare e tramandare affinché non siano mai dimenticati.

Bibliografia

- Arthurs 2014 = J. Arthurs, «Voleva essere Cesare, morì Vespasiano»: *The Afterlives of Mussolini's Rome*, «Civiltà Romana» 1, 2014, 283-302.
- Balart Boïgues 2015 = Ll. Balart Boïgues, *La estatua de Augusto de Tarragona. Regalo del Gobierno italiano de Mussolini a la ciudad*, «Civiltà Romana» 2, 2015, 245-256.
- Balbi de Caro 2015 = S. Balbi de Caro, *Il cerchio e la forma: Romagnoli tra monete e medaglie nelle collezioni del Museo della Zecca di Roma*, «Civiltà Romana» 2, 2015, 211-225.
- Brizzi 2015 = G. Brizzi, *Augusto pop. Il topos imperiale e le sue sopravvivenze*, «Civiltà Romana» 2, 2015, 341-355.
- D'Amico 2015 = J. C. D'Amico, *Dante e le rappresentazioni allegoriche di Roma*, «Civiltà Romana» 2, 2015, 101-116.
- D'Amico 2016 = J. C. D'Amico, *La rivolta di Cola di Rienzo: dalla Roma vidua alla Roma caput mundi*, «Civiltà Romana» 3, 2016, 47-73.
- Di Paola Lo Castro 2014 = L. Di Paola Lo Castro, *Augusto nel bimillenario della morte: storia e imitatio del primo imperatore romano nell'Antichità e in Epoca contemporanea*, «Civiltà Romana» 1, 2014, 1-31.
- Di Paola Lo Castro 2016 = L. Di Paola Lo Castro, *Cassiodorea (1990-2016). Scritti sulle Variae e sul regno degli Ostrogoti*, Roma 2016 (*Quaderni di Civiltà Romana*, 1).
- Felici 2015 = M. Felici, *Note di storia costituzionale romana tra primo principato ed età epiclassica. A proposito del ruolo del praefectus praetorio tra Augusto e Diocleziano*, «Civiltà Romana» 2, 2015, 1-21.
- Fleury 2014 = Ph. Fleury, *Le Plan de Rome de Paul Bigot. De la maquette en plâtre de Paul Bigot à la maquette virtuelle de l'Université de Caen*, «Civiltà Romana» 1, 2014, 109-123.
- Ghilardi 2015 = M. Ghilardi, *Il Rinascimento come rifioritura imperiale della gente italica. Un "quaderno" inedito di Emilio Bodrero*, «Civiltà Romana» 2, 2015, 257-312.
- Ilari 2015 = V. Ilari, «We, like the Romans»? *Per lo studio del paradigma romano nella rappresentazione e nell'interpretazione della Pax Americana*, «Civiltà Romana» 2, 2015, 313-339.
- Ionescu 2014 = D.-T. Ionescu, *Ara Pacis Augustae: un simbolo dell'età augustea. Considerazioni storico-religiose tra Pax Augusta e Pax Augusti*, «Civiltà Romana» 1, 2014, 75-107.
- Lanzetta 2016 = L. Lanzetta, *Momenti di vita del Museo dell'Impero Romano nelle carte d'archivio dell'Istituto Nazionale di Studi Romani*, «Civiltà Romana» 3, 2016, 303-328.
- Liberati 2014 = A. M. Liberati, *La storia attraverso i francobolli tra anniversari e ideologia nell'Italia degli anni Trenta del Novecento*, «Civiltà Romana» 1, 2014, 231-281.

- Liberati 2016 = A. M. Liberati, *Il Museo dell'Impero Romano. La genesi, l'istituzione, lo sviluppo, la sorte*, «Civiltà Romana» 3, 2016, 203-278.
- Malavolta 2015 = M. Malavolta, *Auctoramentum: l'attrazione irresistibile del modello proibito*, «Civiltà Romana» 2, 2015, 65-71.
- Mandatori 2015 = G. Mandatori, *Hinc [...] Augustus Crisum vidit infantem. Ottaviano Augusto testimone della Natività: tradizione e fortuna di una leggenda romana*, «Civiltà Romana» 2, 2015, 73-100.
- Marcello 2016 = F. Marcello, *All Roads Lead to Rome: the Universality of the Roman Ideal in Achille Funi's incomplete fresco cycle for the Palazzo dei Congressi in EUR, 1940-43*, «Civiltà Romana» 3, 2016, 151-177.
- Pasqualini 2014 = A. Pasqualini, *Augusto e il "Tempo" nella Mostra romana di Palazzo Massimo (17 dicembre 2014 - 2 giugno 2015)*, «Civiltà Romana» 1, 2014, 33-43.
- Pasqualini 2015 = A. Pasqualini, *Passione e repulsione: le due facce dell'arena*, «Civiltà Romana» 2, 2015, 51-64.
- Pergoli Campanelli 2016 = A. Pergoli Campanelli, *Conservazione, tutela e restauro delle antichità: Cassiodoro e l'inizio dell'era moderna*, «Civiltà Romana» 3, 2016, 33-45.
- Petraccia 2015 = M. F. Petraccia, *«Come patina d'argento su un coccio di creta»* (Proverbi, 26, 23). *Donne e delazione nella società antica: alcuni esempi*, «Civiltà Romana» 2, 2015, 23-35.
- Pisani Sartorio et alii 1983 = G. Pisani Sartorio et alii (a cura di), *Dalla mostra al museo. Dalla Mostra archeologica del 1911 al Museo della civiltà romana*, Catalogo della Mostra di Roma, Museo della Civiltà Romana, giugno-dicembre 1983, Venezia 1983.
- Pisani Sartorio 2015 = G. Pisani Sartorio, *Restauro archeologico e lavori di isolamento a Roma nella prima metà del Novecento: il Teatro di Marcello (1926-1940)*, «Civiltà Romana» 2, 2015, 127-157.
- Rinaldi 2015 = C. Rinaldi, *Giuseppe Lugli in margine alla Mostra Augustea della Romanità: una voce fuori dal coro*, «Civiltà Romana» 2, 2015, 159-183.
- Rinaldi Tufi 2016 = S. Rinaldi Tufi, *Marocco antico. Dai re dei Mauri alla provincia romana di Mauretania Tingitana*, «Civiltà Romana» 3, 2016, 13-32.
- Rodà de Llanza - López Vilar 2014 = I. Rodà de Llanza - J. López Vilar, *«Augusto y las provincias occidentales. 2000 aniversario de la muerte de Augusto»* (Tarragona, 26-29 de noviembre 2014), «Civiltà Romana» 1, 2014, 45-53.
- Scriba 2014 = F. Scriba, *L'estetizzazione della politica nell'età di Mussolini e il caso della Mostra Augustea della Romanità. Appunti su problemi di storiografia circa fascismo e cultura*, «Civiltà Romana» 1, 2014, 125-158.
- Scriba 2016 = F. Scriba, *La romanizzazione dell'antichità nel Museo dell'Impero (1927-1939). Una tappa tra l'interpretazione nazionalista di materiali archeologici e la messa in scena olistica in senso fascista*, «Civiltà Romana» 3, 2016, 279-302.
- Seritjol 2014 = M. Seritjol, *'August. Una civilització mediterrània'. La commemoració del bimil·lenari de la mort del primer emperador al festival Tarraco Viva. Tarragona maig de 2014*, «Civiltà Romana» 1, 2014, 55-74.
- Silverio - Silverio 2015 = E. Silverio - T. Silverio, *Il Quinto Império da padre Antônio Vieira al Bimillenario della nascita di Augusto? A proposito di una conferenza progettata e mai svolta*, «Civiltà Romana» 2, 2015, 185-210.

- Silverio 2014a = E. Silverio, *Il Bimillenario della nascita di Augusto tra celebrazione nazionale ed omaggio mondiale: il caso del Convegno Augusteo del 23-27 settembre 1938*, «Civiltà Romana» 1, 2014, 159-229.
- Silverio 2014b = E. Silverio, *La Romanità incontra il Razionalismo: la Mostra della Romanità ed il Piano regolatore della città italiana dell'economia corporativa progettato da Giuseppe Pagano per l'E 42*, «Civiltà Romana» 1, 2014, 321-346.
- Silverio 2016 = E. Silverio, *Divus Augustus pater. Augusto, Roma, l'Italia e l'Impero nel Cinquantenario del Regno d'Italia*, «Civiltà Romana» 3, 2016, 75-150.
- Sproll 2015 = H. Sproll, *Imperium sine fine dedi (Verg. Aeneis I 279). Vergils Werk und der Prinzipat des Augustus als geistespolitische Codes: Diskurse im Umfeld des George-Kreises und des christlich motivierten Widerstands gegen den Nationalsozialismus im Kampf um die Deutungshoheit*, «Civiltà Romana» 2, 2015, 227-244.
- Sproll 2016 = H. Sproll, *Aitiologische Narrative Vergils (70-19 v. Chr.) um die Res publica restituta des Augustus (63 v. Chr. - 14 n. Chr.)*, «Civiltà Romana» 3, 2016, 1-12.
- Winkler 2016 = M. M. Winkler, *Imperial Roman Architecture Made in Hollywood*, «Civiltà Romana» 3, 2016, 179-199.

Abstract: It is presented the book *Cassiodorea (1990-2016). Scritti sulle Variae e sul regno degli Ostrogoti*, of which the author is Prof. Lucietta Di Paola Lo Castro and it is explained its publication in a new book series. Indeed *Cassiodorea (1990-2016)* opens the book series *Quaderni di Civiltà Romana. Studi su Roma antica e le sue interpretazioni*. This book series is connected to the scientific journal «Civiltà Romana. Rivista pluridisciplinare di studi su Roma antica e le sue interpretazioni». The journal was founded in 2014 – Bimillenary of the Emperor Augustus' death – as a research and inquiry tool to elaborate studies about ancient Rome, its culture and its interpretation from Antiquity to the today's contemporary: Rome as an universal and eternal idea during the ages. The *Quaderni* constitute a journal themes and topics deepening. *Cassiodorea (1990-2016)* dealing with Gothic Kingdom, Roman Empire *imitatio*, among other merits underlines the importance of the ancient roman civilization as inescapable paradigm of values to investigate, to comment and to pass so that they are never forgotten.

ANNA MARIA LIBERATI
liberatiam@gmail.com

ISBN 9788894227185

ISSN 2283-5652

